Narration und Hexenwerk: Die narrative Konstruktion okkulten Wissens in esoterischen Romanen und Populär-Esographien der Wicca-Religion seit 1949

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie des Fachbereichs 05 (Sprache, Literatur, Kultur)
der Justus-Liebig-Universität Gießen

vorgelegt von
Martin Geilfus

aus Gießen

2012

Dekan: Prof. Dr. Magnus Huber

1. Berichterstatter: Prof. Dr. Ansgar Nünning
2. Berichterstatter: Prof. Dr. Uwe Wirth

Tag der Disputation: 8. Mai 2013

Danksagung

Am *International Graduate Centre for the Study of Culture* in Gießen wurde von verschiedener Seite Vertrauen in mich und mein Projekt investiert. Ich danke Prof. Dr. Ansgar Nünning für die hervorragende Betreuung des Projekts und die nachhaltige Förderung meines gesamten akademischen Werdegangs. Ohne seine weichenstellerischen Impulse hätte ich nicht nach dem Doktorhut am Wegesrand gegriffen. Prof. Dr. Uwe Wirth möchte ich für das Interesse an meiner Arbeit und den motivierenden *pep talk* zum richtigen Zeitpunkt danken. Beide haben mir Lehraufgaben während der Promotionszeit ermöglicht, was wertvolle kreative Energie freigesetzt und auf diese Weise das Projekt bereichert hat. Den Mitgliedern der AG *Spiritualität - Kultur - Narration* danke ich für den Zusammenhalt beim gemeinsamen Durchwursteln mit System.

Martin Geilfus

INHALTSVERZEICHNIS

1 EINLEITUNG 2

1.1 Zur kulturellen und literaturwissenschaftlichen Relevanz von Romanen und Sachbüchern in der Entstehung der Wicca-Religion im 20. Jahrhundert 2

1.2 Zielsetzung 11

1.3 Forschungsüberblick: Die Auseinandersetzung mit Wicca-Literatur in der Forschung zu Wicca, *New Age* und Esoterik 14

1.4 Aufbau und Methoden 23

2 THEORETISCHER UND DEFINITORISCHER BEZUGSRAHMEN FÜR DIE UNTERSUCHUNG DER KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN ROMANEN UND SACHBÜCHERN DER WICCA-RELIGION 27

2.1 Fallbeispiel: Anwendung und Erkenntnis von Wissen in einem Ritual im Roman *The Twelve Maidens* 27

2.2 Wissen, Sinn, Evidenz: Kategorien zur Beschreibung von Wissenskonstruktion in konstruktivistischer Perspektive 40

2.3 Okkultes Wissen als okkulter Sinnzusammenhang im sinnstrukturellen Möglichkeitsfeld des *New Age* 58
2.3.1 Der psychologische Sinnzusammenhang 69
2.3.2 Der körperzentrierte Sinnzusammenhang 70
2.3.3 Der instrumental-magische Sinnzusammenhang 72
2.3.4 Der autotheotisch-selbsttranszendente Sinnzusammenhang 78

2.4 Okkultes Wissen als gnostische Lebensanschauung im Spannungsfeld von *faith*, *reason* und *gnosis* 85

2.5 Okkultes Wissen als Lebenswissen: Funktionen des okkulten Sinnzusammenhangs für die Konstruktion sinnhaften Lebens und Kategorien zur Analyse von okkulten biographischen Narrationen 97
2.5.1 Formen von Ereignissen in okkulten biographischen Narrationen 104
2.5.2 Strukturprinzipien okkulter biographischer Narrationen als Konsequenzen des okkulten Sinnzusammenhangs 110

3 KATEGORIEN ZUR BESCHREIBUNG DER NARRATIVEN KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN ESOTERISCHEN ROMANEN UND POPULÄR-ESOGRAPHIEN DER WICCA-RELIGION 115

3.1 Definition des esoterischen Romans und der Populär-Esographie als hybride Gattungen 116
3.1.1 Definition des esoterischen Romans in Abgrenzung zu anderen Gattungen 120
3.1.2 Die Populär-Esographie als hybride Gattung mit den narrativen Gattungen Erlebnisbericht, *Emic History* und deontisches Skript 132

3.2 Ein dreistufiges Modell zur Unterscheidung von Fiktion und Nicht-Fiktion in pragmatischer Perspektive 138

3.3 Deontische Skripte in Populär-Esographien als narrative und instruktive Gattung im Vergleich zu prototypisch narrativen *Emic Histories* und Erlebnisberichten 142

3.4 Selektionsstrukturen und dominante Referenzbereiche 156
3.4.1 Paratextuelle Metareferentialität: Geltungsanspruch des okkulten Wissens, Lenkung des Lesers in eine selbstreflexive Wissenssuche und performativer Vollzug von Anfangsmomenten 157
3.4.2 Wirklichkeitsbezug: Kategorien zur Beschreibung der Wirklichkeitsentsprechung von Fiktionen, Nicht-Fiktionen und Instruktionen 178
3.4.3 Intertextualität: *appeal to tradition* und *scientism* als intertextuelle Rechtfertigungsstrategien 189

3.5 Narrative Konfiguration 198
3.5.1 Figuren und Personen: Das Selbstbild der Hexe als Antwort auf das anti-satanistische Hexenstereotyp 199
3.5.2 Erzählsituation: Erzählinstanzen als Mentoren, biographische Rekonstrukteure, Evidenzvermittler und Instruktoren 213
3.5.3 Perspektivenstruktur: Die Orchestrierung des Konsens 222
3.5.4 Räumliche Gegebenheiten: Grenzüberschreitungen, Experimente und Reisen in den Räumen des okkulten Sinnzusammenhangs 233
3.5.5 Bewusstsein: Die Erweiterung und Verräumlichung des Selbst 251

3.6 Gattungsspezifische Kulturökologien: Die kulturökologischen Funktionspotentiale von esoterischen Romanen im Vergleich zu den eingeschränkt kulturökologischen Funktionspotentialen von Populär-Esographien 264

4 GERALD GARDNER − DIE INITIALE VERÖFFENTLICHUNG OKKULTEN WISSENS IN *HIGH MAGIC'S AID* (ESOTERISCHER ROMAN, 1949) UND *THE MEANING OF WITCHCRAFT* (POPULÄR-ESOGRAPHIE, 1959) IN DER FORMIERUNG DER WICCA-RELIGION 297

4.1 Die Kooperation von zeremonieller Magie und Hexerei in *High Magic's Aid* 301

4.1.1 Die narrative Konstruktion eines Selbstbildes des Hexensabbats als Antwort auf das anti-satanistische Hexenstereotyp und die Angst vor dem Okkulten 303

4.1.2 Die Kooperation von Hexerei und zeremonieller Magie bei der Konstruktion von Evidenz als Rechtfertigung gegen Irrationalitätsvorwürfe 313

4.1.3 Fiktionalitäts- und Faktizitätssignale im Kontext der These von Fiktion als Tarnung okkulten Wissens vor der Abschaffung der *Witchcraft* und *Vagrancy Acts* von 1951 322

4.2 Formen und Funktionen der narrativen Konstruktion von Geschichte in *The Meaning of Witchcraft* zur Rechtfertigung okkulten Wissens gegen die Angst vor dem Okkulten 329

4.2.1 Reinkarnation und Verwandtschaft als traditionsstiftende Verknüpfungen zwischen dem Gegenwartsbezug des Erlebnisberichts und dem Vergangenheitsbezug der *Emic History* 331

4.2.2 Die historiographisch dokumentierende und literarisch unterhaltende Darstellung von Geschichte in der „Affaire des Poisons" als narrative Konstruktion einer kirchenkritischen Alternative zum Stereotyp der schwarzen Messe 339

4.3 Vergleich der gattungsspezifischen Funktionspotentiale von *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* bei der Auseinandersetzung mit dem anti-satanistischen Hexenstereotyp 351

5 STEWART FARRAR − FORMEN UND FUNKTIONEN DER NARRATIVEN KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN *WHAT WITCHES DO* (POPULÄR-ESOGRAPHIE, 1971) UND *THE TWELVE MAIDENS* (ESOTERISCHER ROMAN, 1974) IN DER FORTSCHREITENDEN ENTWICKLUNG DER WICCA-RELIGION 366

5.1 Funktionen des fiktional vermittelnden Erlebnisberichts „Initiation" in *What Witches Do* für die Konstruktion okkulten Wissens in Erlebnisberichten, *Emic Histories* und deontischen Skripten im Konflikt der Traditionen *Alexandrian Wicca* und *Gardnerian Wicca* 368

5.2 *The Twelve Maidens:* Moderne Technologie und okkultes Wissen im Kampf zwischen Gut und Böse 384

5.2.1 „Biodar Mind“: Die Verknüpfung von Raum und Bewusstsein zur Rechtfertigung okkulten Wissens als noch nicht erforschte Wissenschaft 387
5.2.2 Die narrative Konstruktion einer binären Opposition von Gut und Böse als Antwort auf die Angst vor bösen Hexen in der Mitte des 20. Jahrhunderts 403

5.3 Vergleich der gattungsspezifischen Funktionspotentiale von *What Witches Do* und *The Twelve Maidens* anhand der narrativen Konstruktion der okkulten Technik Astralprojektion 412

6 STARHAWK UND HILARY VALENTINE − FUNKTIONEN DES MÄRCHENS VON DEN ZWÖLF WILDEN SCHWÄNEN FÜR DIE NARRATIVE KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN *EMIC HISTORIES*, ERLEBNISBERICHTEN UND DEONTISCHEN SKRIPTEN IN *THE TWELVE WILD SWANS* (POPULÄR-ESOGRAPHIE, 2000) IN DER GLOBALISIERUNG VON WICCA 423

6.1 Die evolutionäre, teleologische und unabgeschlossene Struktur des Märchens von den zwölf wilden Schwänen und die spiralförmige Struktur von *The Twelve Wild Swans* als strukturbildende Sinnrahmen für die Konstruktion leserseitigen Lebenswissens im Programm der Wiederherstellung individueller und globaler Ganzheit 426

6.2 „A great, interconnected web of life“: Die Typizität narrativer Elemente als Grundlage für die Konstruktion von Pansignifikanz in *Comments on the Story* und deontischen Skripten als okkulte Ökologie von Subjekt und Kultur 434

7 TAMARIN LAUREL − DIE NARRATIVE KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN DER DOPPELKONZEPTION VON *INITIATION AT BELTANE* (ESOTERISCHER ROMAN, 2002) ALS FIKTION UND INSTRUKTION 446

7.1 Paratextuelle Setzung des doppelten Geltungsanspruchs und praxislenkende Instruktionen zur Generierung und Verknüpfung von unbewusstem *self-knowledge* 448

7.2 Die Gestaltung von Erzählsituation und Figurenperspektive als Inszenierung einer Amnesie des Subjekts 452

7.3 Wirklichkeitsbezug und Detailliertheit von räumlichen Gegebenheiten, Dingen und Figuren als Mittel der doppelten Semantisierung der erzählten Welt als verräumlichtes und verschachteltes Selbst 455

7.4 Episodische Struktur mit der Wissenssuche des Subjekts als kohärenzstiftendes Thema 464

7.5 Instruktives Erzählen im esoterischen Roman als Abweichung von der Darstellungs- und Sinngebungsqualität prototypischer Narrationen 467

8 FAZIT UND AUSBLICK: DIE KULTURÖKOLOGISCHE RELEVANZ VON ESOTERISCHEN ROMANEN UND POPULÄR-ESOGRAPHIEN 472

9 LITERATURVERZEICHNIS 488

9.1 Primärtexte 488

9.2 Sekundärtexte 489

DARSTELLUNGSVERZEICHNIS

Dar. 1: Wissensformen (nach Hanegraaff 2008: 140) 29

Dar. 2: Standardablauf von Wicca-Ritualen 39

Dar. 3: Hierarchisierung von epistemologischen Begriffen 44

Dar. 4: Wissensformen (nach Hanegraaff 2008: 140) 88

Dar. 5: Struktur gnostischer Erfahrung (nach Hanegraaff 1992: 17) 91

Dar. 6: Interne dialektische Spannung von gnostischer Erfahrung (nach Hanegraaff 1992: 25) 92

Dar. 7: Übersicht der Begriffe um Fiktionalität und Faktualität 141

Dar. 8: Elemente des Hexenstereotyps (nach Hanegraaff 2002: 307) 202

Dar. 9: Struktur von „M12S“ 428

Dar. 10: Möglichkeiten zur okkulten Praxis von *Initiation at Beltane* 451

Dar. 11: Funktionen narrativer Elemente in *Initiation at Beltane* als Fiktion 458

Dar. 12: Funktion narrativer Elemente in *Initiation at Beltane* als Instruktion 460

Dar. 13: Die Detailliertheit von *Initiation at Beltane* als Einstieg in okkulte Praxis 463

„One of these stories which is popular with writers of fiction is that of the person who finds a spell in some old book or manuscript and says it for fun, and a demon or spirit appears, or something happens. This I think is highly unlikely, because the most important part of any operation is the *belief*, nay, the firm *knowledge*, that it *can* be done and that you *can* und *will* do it.“

(Gerald Gardner: *The Meaning of Witchcraft*,
London: The Aquarian Press 1959, 103f.)

1 EINLEITUNG

1.1 Zur kulturellen und literaturwissenschaftlichen Relevanz von Romanen und Sachbüchern in der Entstehung der Wicca-Religion im 20. Jahrhundert

> „Starhawk and other Witches [sic] believe they are the figurative, if not the literal, descendants of the fictional goddess worshippers."
>
> (Pike 2004: 125)

Die Hexe wird im 20. Jahrhundert nicht mehr nur als eigenbrötlerische Zauberfrau am Ortsausgang, kinderverspeisende Walderemitin oder besenreisende Teufelsvettel verstanden, sondern auch als Leitfigur einer neuen Hexenreligion und Hüterin eines als heilsam aufgefassten Wissens um spirituelle Soft-Skills und schöpferische Eigenmacht. Die Protagonisten der Entstehung und Verbreitung der neuen Hexenreligion Wicca waren sowohl Magie praktizierende Hohepriester und Gründer zahlreicher Hexenzirkel als auch produktive Autoren zahlreicher Romane und Sachbücher. Wicca[1] besitzt keine heilige Schrift wie die Bibel oder den Koran. Dennoch entstand mit den ‚Hexenwerken' ein umfangreicher Korpus von Texten, die das Wissen der neuen Hexenreligion vermitteln. Dieses Wissen, das Gerald Gardner im England der dreißiger Jahre kompilierte, ist spätestens nach 2000 einer sechs- oder siebenstelligen Anzahl[2] von Wicca bekannt, in deren Leben es auf verschiedene Weise gewirkt hat. Die kreativen und konstruktiven Wirkungen der Texte im Aufstieg der Wicca-Religion wurden in der neueren Esoterik- und Okkultismusforschung bereits mehrfach konstatiert.

Hinsichtlich der Sachbücher in dieser Entwicklung mag es verwundern, dass sich die bisherige Forschung ihnen noch nicht aus literaturwissenschaftlicher

[1] Die Verwendung des Begriffs ‚Wicca' folgt Rensings Terminologie. Wicca bezeichnet sowohl im Deutschen als auch im Englischen einerseits die Religion als Gesamtheit, andererseits den oder die männlichen und weiblichen Praktizierenden im Singular und Plural. Als Entsprechung zum englischen Adjektiv *wiccan* verwendet Rensing ‚wiccanisch'. Vgl. für eine Begriffsgeschichte Rensing (2006: 3-5).

[2] Die Wicca-Religion hatte im Jahre 2002 beim offiziellen Zensus 768000 Mitglieder in den USA, 1990 waren es nur 8000 (vgl. Frenschkowski 2007: 251). Grübel und Rademacher (vgl. 2003: 526) sprachen 2003 von 2 Millionen Wicca in den USA. In Großbritannien wurden für das Jahr 1996 etwa 120000 Neuheiden geschätzt, davon etwa 10000 initiierte Wicca (vgl. Hutton 1999b: 401). Berger (vgl. 1999: 83) schätzt 1999 die Zahl in neuheidnischen Familien aufwachsender Kinder auf ungefähr 820000. Angesichts der Zahlen ein neuhexisches Zeitalter auszurufen, hieße die in vielerlei Hinsicht angreifbaren Statistiken unreflektiert zur Sensation erheben. Ein Fehler, der nach Cowan bereits der Säkularisationsthese zusätzlichen Antrieb verlieh (vgl. 2005: 184f.). Er diskutiert die Aussagekraft solcher Mitgliederzahlen und deren Funktionalisierungen für die Selbstdarstellung der Wicca-Religion.

Perspektive gewidmet hat. So weist das von den Texten vermittelte Wissen drei inhaltliche Dimensionen auf, aus denen die literaturwissenschaftlichen Fragestellungen der vorliegenden Arbeit generiert und an verschiedene Forschungsfelder angeschlossen werden können. Eine kurze Vorstellung der Dimensionen kann für eine erste, grobe Konturierung des Gegenstandes ‚okkultes Wissen in Wicca-Literatur' sorgen.

Erstens vermitteln die Sachbücher Wissen über okkulte Praktiken, die in der Wicca-Religion von großer Bedeutung sind: „[A] major characteristic of pagan witchcraft consists of its essential reliance upon the *creative performance of ritual*." (Hutton 1999b: 397) *Witchcraft* ist im Wesentlichen *craft*, aktive Praxis. Sie ist in Wicca-Sachliteratur sehr präsent. Instruktionen mit nummerierten Arbeitsschritten führen durch Übungen wie ein Kochbuch oder eine Bedienungsanleitung für ein Elektrogerät. Die Lehre praktizierbarer Magie im Sachbuch könnte den Generalverdacht erwecken, der neuen religiösen Bewegungen oft angetragen wird: „Man ‚behübscht' und übertüncht die säkulare Welt mit mehr oder weniger religiösen Symbolen." (Polak 2002: 78) In Crowleys Standardwerk[3] *Wicca - The Old Religion in the New Millennium* (1996) beispielsweise geht das Wissen für und über rituelle Praktiken wie in vielen Wicca-Sachbüchern jedoch weit über einführende Übungen hinaus. Mit einem Volumen von 255 Seiten samt Endnotenapparat, Diagrammen, Bibliographie und Glossar werden Rituale vom Einstieg in Wicca bis zur hochgradigen Initiation dritter Stufe vermittelt, hinsichtlich ihrer Wirksamkeit diskutiert und durch Erlebnisberichte belegt. Sachbücher von Wicca fungieren als Einführung in die Rituale einer „full-blown, independent religion" (Hutton 1999b: 413).[4] Dieses Wissen liegt in Sachbüchern nicht in roher, ungestalteter Form vor, sondern in

[3] Es wird zu den wichtigsten Werken in der Entwicklung der Wicca-Religion gerechnet (vgl. Hutton 1999b: 373f.). Crowleys Lehre weist eine von Jung geprägte Psychologisierung auf, die die Wicca-Religion an das weitere *New Age* anschließt (vgl. Hanegraaff 1996: 90). Im Folgenden wird der Text im Fließtext als *Wicca - TOR* abgekürzt. Vivianne Crowley ist nicht mit Aleister Crowley zu verwechseln, von dem im Verlauf der Arbeit noch die Rede sein wird.

[4] Der Historiker bezeichnet Wicca in Auseinandersetzung mit religionswissenschaftlichen und soziologischen Kategorien als Religion (vgl. Hutton 1999b: 413-416). Auch Rensing (2006) arbeitet in ihrer religionswissenschaftlichen Studie mit dem Begriff ‚Wicca-Religion'. Die umfangreiche Debatte über Religionsbegriffe ist nicht Gegenstand dieser Arbeit, daher wird Rensings Terminologie übernommen. Für eine Gegenüberstellung von Magie und Religion vgl. Kapitel 2.3.3 und für den Unterschied zwischen religiöser Mystik und gnostischer Erfahrung vgl. Kapitel 2.4.1.

aufwändig durchkomponierten Orchestrierungen verschiedener Gattungen, zu denen neben deskriptiven und argumentativen auch narrative Texte gehören.

Zweitens vermittelt Wicca-Sachliteratur eine Epistemologie, d.h. Aussagen, Theorien und Modelle darüber, wie ein Wissen zu erkennen ist, das jenseits kulturell anerkannter Grenzen liegt. Die Texte postulieren eigene Konzepte von ‚wissen' als Prozess und ‚Wissen' als Produkt des Erkennens. Dabei treten sie in Auseinandersetzung mit Konzepten wie dem religiösen ‚Glauben' und dem wissenschaftlichen ‚Wissen'. Die Autorität einer heiligen Schrift als zu glaubende Offenbarung mit Wahrheitsanspruch lehnen Wicca wie Crowley ab.[5] Wissenschaftliche Rationalität erkennt sie ebenfalls nicht als dominanten Erkenntnisweg an: „The intellect is one of the humanity's greatest assets and also one of its greatest handicaps." (Crowley 1996: 7). Als alternativer Erkenntnisweg rückt eine „primacy of personal religious experience" (Hanegraaff 1996: 512)[6] in den Vordergrund. Damit gehen eigene Wahrheitskonzepte einher, wie z.B. in *Wicca - TOR*:

> The world of Wicca is the world of what is sometimes called Dionysian Truth. This is truth that is intuitive and non-verbal; truth which is communicated through symbols and myth. Words and books cannot convey the full essence of this truth. Whatever we write cannot therefore convey what we can only experience by being in Wicca, working its rituals and participating in its myths. (Crowley 1996: X)

Wicca-Sachbücher nehmen mit dieser epistemologischen Positionierung eine literaturwissenschaftlich interessante Stellung ein. Sie setzen sich mit Erkenntniskonzepten wie Glauben und Wissen auseinander und thematisieren in sprachlicher Form unter anderem ein Wissen, das als nicht sprachlich vermittelbar gilt.

Drittens vermitteln die Werke nicht nur Wissen zur Ausübung von okkulten Praktiken fernab des Alltags, sondern beanspruchen, als Texte einer Religion Wissen für das Leben im Gesamten bereitzustellen. Das mag verwundern, versteht

[5] „In Christianity, Islam and other Religions of the Book based on revelations of one person at a particular point in time, the dogma tends to become fixed. Once some authority figure has made a pronouncement, it becomes very difficult for the religion to evolve to meet new circumstances and needs […]." (Crowley 1996: 6)

[6] Auch Magliocco betont die Bedeutung von Erfahrung im Vergleich zu traditionellen Religionen: „As we saw in the previous chapters, what unites Neo-Pagans is not a common belief of faith, or even a unified practice, as is the case for many other religions. There is no single deity or set of deities whom they worship, theological principles to which they cleave, or tenets to which they all agree. The single rubric that unites Neo-Pagan and Witchen groups is experience." (Magliocco 2004: 97)

man Hexerei gemeinhin doch nicht als eine Form von Lebensmanagement. Es wäre allerdings eine Verkürzung, Wicca auf magische Rituale zu reduzieren, ohne deren Konsequenzen für das Leben zu beachten. Crowley nennt Ziele heidnischer Mysterienreligionen, die auch für Wicca gelten:

> The Pagan mystery religions were systems through which their initiates came to understand the true nature of reality and also their own inner nature: who and what we really are. Through exposure to teaching, ritual and symbol, the doors of perception were cleansed; and unto the initiate were revealed the mysteries of the Gods and of their own inner psyche: all they were and had the potential to be. (Crowley 1996: 3)

Es besteht demnach ein Zusammenhang zwischen okkulter Praxis in Ritualen, speziellen Formen der Wahrnehmung und dem Leben im Gesamten. Die drei Dimensionen okkulten Wissens bedingen sich gegenseitig. In Sachbüchern stellt sich Wicca als ein Lebensentwurf vor, der Antworten auf Lebensfragen der Menschen bereithält. Damit tritt die Wicca-Religion bewusst in Konkurrenz zu anderen Welterklärungssystemen. Als eine Form moderner Esoterik, die oft unter dem Begriff *New Age* summiert wird, ist die Wicca-Religion nicht als Rückkehr in die Vormoderne, sondern als „a qualitatively new syncretism of esoteric and secular elements“ (Hanegraaff 1996: 521) zu betrachten. Crowleys *Wicca - TOR* ist eines der prägnantesten Beispiele für die Verquickung vormoderner Ideen wie Magie mit modernen psychologischen Erkenntnissen. Die von Wicca versuchte Synthese mit anderen Wissenssystemen steht in einem Netz aus affirmativen und kritischen Bezügen zur Kultur.

Eine Untersuchung der drei Dimensionen des Wissens, die sich ausschließlich auf die Sachbücher der Wicca-Religion beschränkte, würde einen der literaturwissenschaftlich interessantesten Aspekte des Aufstiegs der Wicca-Religion vernachlässigen: Viele ihrer zentralen Akteure haben neben den Sachbüchern auch Romane verfasst, so dass Paarungen von Texten beider Gattungen vom selben Autor zu gleichen Themen entstanden. Das gilt bereits für den Gründungsvater Gerald Gardner. Nachdem er in verschiedenen Versionen privater Zauberbücher in den 30er Jahren aus verschiedenen Quellen und eigenen Ideen seine Vision von Wicca kompiliert hatte, erschien 1949 mit dem Roman *High Magic's Aid* das „first, fictionalized announcement of the rituals of the witch religion“ (Hutton 1999b: 224). Zu diesem Zeitpunkt war es in England noch verboten, sich öffentlich als magisch begabt zu bezeichnen. Mit der Abschaffung der *Witchcraft* und *Vagrancy Acts* wurde 1951 die Tarnung der Fiktion unnötig.

Gardner publizierte 1954 die anthropologische Arbeit *Witchcraft Today*, 1959 dann das Sachbuch *The Meaning of Witchcraft*.[7]

Auch im Werk von Stewart Farrar stehen sich Roman und Sachbuch gegenüber. Das Sachbuch *What Witches Do* (1971) und der Roman *The Twelve Maidens*: *A Novel of Witchcraft* (1973) waren an einem Schisma beteiligt, da die Texte Wissen publizierten, das aus Sicht der *Gardnerians* nur initiierten Hexen zur Verfügung stehen durfte. Eine zweite Tradition namens *Alexandrian Wicca* entstand im Gefolge von Alex Sanders. Von Farrar liegen heute elf Romane, eine Kurzgeschichtensammlung sowie zahlreiche Sachbücher in verschiedenen Ausgaben und Auflagen vor.[8]

Nachdem man in den ersten Jahrzehnten in England um Geheimhaltung gestritten hatte, gelang spätestens mit dem Werk von Miriam Simos alias Starhawk[9] in den USA der Sprung in die Mainstream-Kultur.[10] Neue Elemente wie Feminismus, Ökologie und politisches Engagement haben die Popularisierung von Wicca und eine Differenzierung in unterschiedliche Traditionen vorangetrieben.[11] Starhawks Sachbücher *The Spiral Dance. A rebirth of the ancient religion of the Great Goddess* (1979), *Dreaming the Dark*: *Magic, Sex & Politics* (1982) und *Truth or Dare*: *Encounters with Power, Authority and Mystery* (1987) haben maßgeblich

[7] 1960 erschien seine Biographie *Gerald Gardner*: *Witch* (Bracelin 1960).

[8] Damit ist Farrars Werk das bis heute umfangreichste Gesamtwerk unter Wicca-Hohepriestern. Viele der Sachbücher erschienen in Zusammenarbeit mit anderen einflussreichen Hexen wie Janet Farrar und Gavin Bone. Eine umfangreiche Darstellung von Stewart Farrars Leben und Werk bietet die Biographie *Stewart Farrar*: *Writer on a Broomstick* (Guerra et al. 2008).

[9] Der Künstlername wird in der vorliegenden Arbeit beibehalten, da dies in den öffentlichen Medien meistens so gehandhabt wird.

[10] Auch in Deutschland gilt Starhawks *Reclaiming* als eine der dominantesten Strömungen (vgl. Wiedemann 2007: 322). Für eine Einführung in die *Reclaiming Tradition* vgl. auch Magliocco (2004: 81-83).

[11] Mit dieser Differenzierung stellt sich die Frage, wie weit man den Wicca-Begriff als Bezeichnung für die Gesamtheit der gemeinten Religion fasst. Nur eine detaillierte Nachzeichnung der Geschichte einzelner Praktiken und Ideen könnte eine Grenzziehung zu ähnlichen Strömungen ermöglichen. Die Verwendung des Begriffs folgt Rensings weitem Wicca-Begriff, der eine Vielzahl von Traditionen bezeichnet, die unter dem Namen der Ursprungstradition laufen möchten. ‚Wicca' kann auch in einem engen Sinn speziell die ersten englischen Strömungen bezeichnen, d.h. *Gardnerian Wicca* und *Alexandrian Wicca*. Andere lösen sich vom Wicca-Begriff, um die eigene Identität zu betonen oder eigene Traditionslinien zu behaupten. In Fällen wie *Feminist Witchcraft*, *Hereditary Witchcraft*, *Italian Witchcraft* uvam. wird sich auf eine Hexenidentität berufen, ohne die Verwandtschaft zu den Ideen von Gardner, Sanders oder Farrar terminologisch beizubehalten. Hutton verwendet für den weiten Begriff von Wicca *Modern Pagan Witchcraft*. Noch weiter greift der Begriff *Neopaganism*, der nicht nur Hexen, sondern z.B. auch Druiden umfasst. Vgl. für die Unterscheidung verschiedener Traditionen und für die komplexe Beziehung von Wicca und *Neopaganism* Pearson (2002b: 32-45), für den engen und weiten Begriff von Wicca auch Magliocco (2004: 73f.).

dazu beigetragen. Ihre Romane *The Fifth Sacred Thing* (1993) und *Walking to Mercury* (1997) diskutieren Probleme der Gegenwart und stellen ihnen einen utopischen Entwurf einer zukünftigen Gesellschaft entgegen. Eine Affinität zum Fiktionalen zeigt sich auch im Sachbuch *The Twelve Wild Swans*: *A journey to the realm of magic, healing, and action. Rituals, exercises, and magical training in the Reclaiming Tradition* (2000). Der Text beginnt mit einem Märchen, das für die praktischen Übungen des Textes ausgelegt wird.

Das Zusammenspiel von Sachbuch und Roman fand 2002 einen weiteren Höhepunkt in Tamarin Laurels *Initiation at Beltane*. Es ist Roman und Magiegrundkurs zugleich. Laurel gehört zwar nicht in die Liste einflussreicher Namen, sie steht als Besitzerin eines Anbieters für spirituelles Zubehör mit fünf Millionen Dollar Umsatz im Jahr 2002 (vgl. Stevenson 2007) jedoch für das stetig wachsende Angebot an neuheidnischer Literatur im „riesige[n] Markt für Esoterik und Verwandtes“ (Hahnemann et al. 2007: 10).

Spätestens nach 2000 ist die Masse an Romanen und Sachbüchern von Wicca kaum noch überschaubar. Eigene Verlage und Ausbildungsstätten unterstützen die Literaturproduktion. Neben Neuauflagen der oben genannten Klassiker schreiben neue Autoren neue einführende Überblickswerke. Der Übergang von der ersten zur zweiten Generation von Wicca schlägt sich auch in der Literatur nieder. So ist Kindererziehung in neuheidnischen Familien in den USA Gegenstand zahlreicher Sachbücher wie *Circle Round*: *Raising Children in Goddess Traditions* von Starhawk, Hill und Baker (1998) und *Raising Witches*: *Teaching the Wiccan Faith to Children* von O’Gaea (2002).

Das schlaglichtartig vorgestellte Nebeneinander von Romanen und Sachbüchern[12] in der Geschichte von Wicca begründet die Ausrichtung der vorliegenden Arbeit

[12] Im Kern der Diskussion um die Definition des Sachbuchs steht eine Definition, die in verschiedenen Lexika geführt wird: „Ein Sachbuch […] ist eine Publikation, die neue Fakten und Erkenntnisse auf wissenschaftlichem, politischem, sozialem, kulturellem oder kulturhistorischem Gebiet in meist populärer und leicht verständlicher Form darbietet.“ (Hahnemann et al. 2007: 10) Bis zur ausführlichen Auseinandersetzung mit Gattungskonventionen genügt dieser Sachbuchbegriff mit einer Erweiterung: „Auch kann die Vermittlung von Regelwissen ganz im Vordergrund stehen. Oder sie kann fast ganz zugunsten der Vermittlung von Weltwissen zurücktreten. Entscheidend ist nur, dass über die Kultur für die Gegenwart erzählt wird. Wo diese Bedingungen erfüllt sind und der Text oder eine Sammlung von Texten in ein Buch eingebunden ist, darf man von Sachliteratur in Buchform, kürzer noch vom Sachbuch sprechen.“ (Porombka

auf diese zwei Gattungen. Gemeinsam haben die Werke, dass sie Wissen für okkulte Praxis, eine spezielle Epistemologie und Wissen für moderne Lebensführung vermitteln. Das Forschungsinteresse an den Formen und Funktionen der narrativen Konstruktion okkulten Wissens richtet sich zwar an den Gegenstand der historisch gewachsenen Konstellation von Roman und Sachbuch, dennoch ist das Nachzeichnen historischer Entwicklungen nicht Zielsetzung. Vielmehr knüpft die Perspektivierung auf die Konstruktion okkulten Wissens in den Texten in theoretischer Perspektive an Fragestellungen aktueller literatur- und kulturwissenschaftlicher Forschung an. Trotz einer gewissen Obskurität, die sich dem Gegenstand Wicca-Literatur nachsagen ließe, sind diese Desiderate doch weitaus weniger kurios. So kann die Analyse von Wicca-Literatur als Beitrag zur Esoterik- und Okkultismusforschung, zur Sachbuchforschung und zur Forschung zum Zusammenhang von Literatur und Wissen gesehen werden. Darüber hinaus steht sie im Gefolge von programmatischen Forderungen der Debatte um einen *religious turn* und der Diskussion von Literatur als Medium der Vermittlung von Lebenswissen.

So partizipiert eine Analyse von Wicca-Literatur an einer sich etablierenden Esoterik- und Okkultismusforschung.[13] Literaturwissenschaftliche Analysen liegen nur vereinzelt vor, wie Müller-Funk und Tuzay betonen:

> Die thematische Verknüpfung von Okkultismus und Kunst und besonders die Verschränkung von Okkultismus und Literatur wurden erst in rezenter Zeit vereinzelt wahrgenommen. Thematiken wie Esoterik und Okkultismus rücken mit der populären Inflationierung endlich auch in den Blickpunkt verschiedener kulturwissenschaftlicher Forschungen. (Müller-Funk/Tuzay 2008b: 7)

Um die besonderen Darstellungsverfahren und Funktionspotentiale, die Literatur ausmachen, in der Esoterik- und Okkultismusforschung nicht zu vernachlässigen, müssen literaturwissenschaftliche Projekte die Forschung von Religionswissenschaftlern und Historikern ergänzen, die Literatur oft auf ihre Inhalte beschränkt. Als wahrscheinlich populärstes Beispiel der Inflationierung

2005: 19) Da es üblich ist, von Sachliteratur zu sprechen, wird ‚Wicca-Literatur' im Folgenden synonym mit ‚Populär-Esographien und esoterischen Romanen von Wicca-Autoren' oder ‚Wicca-Romanen und -Sachbüchern' verwendet, auch wenn gängige Literaturbegriffe Fiktionalität beinhalten.

[13] Eine kurze Übersicht der neuen Lehrstühle, Studiengänge, Gesellschaften, Konferenzen und Publikationen in England, den Niederlanden, den USA und Deutschland liefert *die drei* (anonym 2008). Aktuell verfolgen lassen sich die Entwicklungen u.a. auf den Webseiten der ESSWE (*European Society for the Study of Western Esotericism*), der EXESESO (*Exeter Center for the Study of Esotericism*) und des Lehrstuhls für Geschichte der hermetischen Philosophie und verwandter Strömungen der Universität Amsterdam.

des Okkulten im 20. Jahrhundert ist Wicca-Literatur dafür bestens geeignet. Besonders das Nebeneinander von Romanen und Sachbüchern des jeweils selben Autoren und ähnlicher Themen lässt gattungsspezifische Darstellungsverfahren und Funktionspotentiale von Literatur in ihrer Verschränkung mit Okkultismus hervorscheinen.

Die Unterschiede der Gattungen beschäftigt auch die neuere Sachbuchforschung, die sich u.a. zum Ziel setzt:

> Es gilt vor allem daran zu erinnern, dass die Geschichte des faktualen Erzählens nicht weniger komplex und widersprüchlich ist als die der fiktionalen Literatur und ihre Erforschung im Rahmen einer interdisziplinär und kulturwissenschaftlich ausgerichteten Literaturwissenschaft Interesse beanspruchen darf. (Hahnemann et al. 2007: 17)

Die Analyse der Wissenskonstruktion in Wicca-Sachbüchern kann aufgrund der Affinität zur Durchmengung von fiktionalem und faktualem Erzählen zu dieser Erinnerung beitragen. Mit der Vorstellung, es müsse sich bei Sachbüchern um „Epiphänomene der institutionalisierten Wissenschaft“ (Hahnemann et al. 2007: 17) handeln, hat die Sachbuchforschung aufgeräumt. Esoterische Gesundheitsratgeber und christliche Ratgeber zur Lebensführung sind vereinzelt Gegenstand.[14] Gerade weil Wicca-Literatur die o.g. Dimensionen okkulten Wissens in verschiedenen fiktionalen und faktualen narrativen Gattungen konstruiert, werden Gattungsgrenzen auf eine spezielle Weise angegriffen und akzentuiert. Die Verwendung eines Märchens in *The Twelve Wild Swans* ist dafür ein Beispiel, ebenso Laurels Doppelkonzeption von *Initiation at Beltane* als Roman und instruktiver Magiegrundkurs.

Über die spezielle Esoterik- und Okkultismusforschung hinaus ist in der Diskussion um einen *religious turn* der Kulturwissenschaften deutlich gemacht worden, dass eine Beschäftigung mit dem Okkulten kein Ausflug in die Marginalität darstellt, sondern eine wertvolle Ergänzung zur Forschung zu etablierten Großreligionen. So prophezeit Fish im Jahr 2005: „What will succeed high theory and race, gender, and class as the center of intellectual energy in academe? Religion.“ (Fish 2005: C1) Auch wenn das Programm und die

[14] Einen Beitrag zu esoterischen Gesundheitsratgebern liefert Tomkowiak (2007). Christliche Sachbücher untersucht Schiefke (2008).

Implikationen eines *religious turn* 2009 noch diskutiert werden,[15] besteht nach Kirchhofer Einigkeit in einem Punkt:

> But what they all argue for, is the need to question the conventional opposition between the secular and the religious in order to develop a more complex understanding both of the materials and practices generally called secular, and of the materials and practices generally called religious. (Kirchhofer 2009: 6f.)

Bei der Auseinandersetzung mit dem *religious turn* wird argumentiert, dass gerade die Analyse des Okkulten zur Frage nach der Opposition des Säkularen und des Religiösen beitragen kann.[16] Die Analyse von Wicca-Literatur kommt dieser Aufgabe nach, da sie die Synthese säkularer und sakraler Elemente in Sachbuch und Roman beschreibt.

Nicht zuletzt kann die Erforschung von Wicca-Literatur Forderungen nachkommen, die in der Diskussion der Literaturwissenschaft um den Lebensbegriff gestellt worden sind. So plädiert Ansgar Nünning für eine

> kultur- und lebenswissenschaftlich orientierte *Literatur*wissenschaft, die sich vor allem auf ihre philologischen Kompetenzen in der Analyse symbolischer Formen, Metaphern, Erzählungen und anderer Gattungen besinnt, mit denen Literatur spezifisches narratives, dramatisches und lyrisches Lebenswissen erzeugt, gesellschaftlich vorherrschende Diskurse durch alternative Gegenwelten in Frage stellt und durch ihre Weisen der Welterzeugung neue Menschen- und Weltbilder generiert und gesellschaftlich popularisiert. (Nünning 2010: 63)

Wicca bietet beim Versuch einer Synthese aus Glauben und Wissen in Abgrenzung zum Christentum und zur Wissenschaft den radikal alternativen Lebensentwurf der Hexe an. Okkultes Wissen stellt vorherrschende Diskurse in Frage. Der Aufstieg moderner Esoterik zeigt, dass es sich bei der Herausforderung des *Establishments* schon längst nicht mehr um ein kulturell marginales Phänomen handelt. Ein Grund für die Popularität ist, dass okkultes Wissen eben nicht nur auf alltagsentrückte Rituale und übernatürliche Sphären ausgerichtet ist, sondern auch auf „Leben, Lebensformen, Lebenskunst und Lebenswissen“ (Nünning 2010: 59). Durch ihre „doppelte Interdiskursivität“ (Wallraven 2009: 40), d.h. die Paarung der Interdiskursivität moderner Esoterik mit der des Mediums fiktionale Literatur, zeichnet sich Wicca-Literatur im besonderen Maße als Medium der Konstruktion okkulten Wissens mit einer Orientierung auf Leben

[15] Noch 2008 beschreibt Weidner (vgl. 2008: 44) den *religious turn* als lohnenswertes Umkreisen eines blinden Flecks.

[16] So plädiert Wallraven auf dem Anglistentag 2008 dafür, in einem „extended spiritual and occult turn“ (2009: 42) Ressentiments gegen die Erforschung des Okkultismus zu überwinden. Viswanathan betont die Rolle des Sakralen bei der „negotiation of alternative and contradictory knowledges“ (2009: 5). Auch die Konferenz *Empowerment and the Sacred* der Universität Leeds geht 2011 den Spuren des Sakralen in verschiedenen Diskursen und Praktiken nach.

und Lebensführung aus. Funktionspotentiale und Darstellungsverfahren fiktionaler Literatur können anhand von Wicca-Literatur im direkten Vergleich zu den sehr vielseitigen Sachbüchern ausgelotet werden.

1.2 Zielsetzung

> „‚What is a witchophile, grandmamma?'
> ‚A person who studies witches and knows a lot about them.'"
> (Dahl 2001: 33f.)

Die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit ist die detaillierte Untersuchung von Formen und Funktionen der narrativen Konstruktion von okkultem Wissen in Romanen und Sachbüchern der Wicca-Religion. Im eingangs umrissenen Szenario sind Romane und Sachbücher entstanden, deren Besonderheiten mit einem theoretisch fundierten und terminologisch präzisen Beschreibungs- und Analysemodell erfasst werden sollen. Diese grundlegende Zielsetzung lässt sich in drei Ziele differenzieren.

Erstens sollen die Texte mit der Perspektive auf die narrative Konstruktion okkulten Wissens erstmalig detailliert narratologisch und fiktionstheoretisch beschrieben werden. Prämisse ist dabei, dass Wissen nie in einem ungestalteten, formlosen Zustand vorliegt, sondern immer in seinem Format begriffen werden muss. Während Romane in der Narratologie und Fiktionstheorie ein üblicher Gegenstand sind, betrifft die Analyse auch die weniger intensiv behandelte Gattung Sachbuch. Die Affinitäten der inhaltlichen und strukturellen Disposition des okkulten Wissens zu narrativen Darstellungsverfahren sollen erarbeitet werden. Da zwei unterschiedliche Gattungen im Fokus der Untersuchung stehen, ist die Frage nach gattungsspezifischen Darstellungsverfahren dabei ein wichtiger Aspekt. Aufgrund der Vielseitigkeit der Sachbücher umfasst die Analyse verschiedene in den Werken vorliegende narrative Gattungen.

Mit dem ersten Ziel hängt das zweite zusammen, die Erarbeitung der gattungsspezifischen kulturökologischen Funktionen der narrativen Konstruktionen. Im Sinne funktionsgeschichtlicher Ansätze, die Literatur „weder als bloße Widerspiegelung gesellschaftlicher Mechanismen noch als Folge

universaler und zeitloser Meisterwerke, sondern als eigenständigen, aber immer in das jeweils historische Zusammenspiel kultureller Kräfte eingebundenen Prozess“ (Stratmann 2008: 204) verstehen, wird auch die Wissenskonstruktion nicht als Widerspiegelung außertextueller Wissensbestände aufgefasst, sondern auf ihre Funktionen hinsichtlich des kulturellen Kontexts befragt. Prämisse ist dabei, dass die Funktionen eines Textes in Beziehung zu seiner ästhetischen Wirkungsstruktur stehen (vgl. Fluck 1997: 25). Funktion bedeutet Funktionshypothese und keine Aussage über deren tatsächliche Realisierung in der Gesellschaft.[17] Die Analyse versteht sich so als bescheidener Beitrag zur Literaturgeschichtsschreibung, da sie durch die Analyse zentraler Funktionen ausgewählter Werke zur Profilierung kulturell relevanter Texte beiträgt. Ergebnisse anderer Disziplinen, die Wicca-Texte primär inhaltlich untersucht haben, werden auf so durch literaturwissenschaftliche Funktionshypothesen ergänzt. Das umfasst auch einen Vergleich der gattungsspezifischen kulturökologischen Funktionspotentiale der Romane und Sachbücher sowie der unterschiedlichen, in den Sachbüchern enthaltenen narrativen Gattungen. Freilich stellt diese Arbeit keinen Versuch dar, einen diachronen Überblick der Entwicklung von Wicca mit historiographischer Präzision und Kohärenz zu liefern. Selbst innerhalb der Fokussierung auf Romane und Sachbücher der Wicca-Religion können nur exemplarische Studien vorgenommen werden, da die

[17] Innerhalb eines alltagsprachlichen Begriffs einer Funktion als „Aufgabe, Rolle, Leistung oder Wirkung, die ein unselbstständiger Teil bzw. ein Element in einem größeren Ganzen spielt bzw. erfüllt“ (Nünning 2008b: 223) sind Differenzierungen sinnvoll, wie Sommer (2000) sie vorgeschlagen hat. Als Funktionspotential eines Textes gelten Effekte, die „sich auf der Grundlage interpretatorischer Annahmen über mögliche bzw. plausible Semantisierungen und Naturalisierungen literarischer Strategien aus literaturwissenschaftlicher Sicht nur theoretisch postulieren“ (Gymnich et al. 2005: 8) lassen. Funktionshypothesen, so wie diese Arbeit sie zum Ziel hat, sind damit von der Perspektive des Forschers abhängige Annahmen über die Relationierung von Textelementen. Sommer betont, dass sie nur einen Teilbereich der denkbaren Lesarten darstellen (vgl. 2000: 330). Davon zu unterscheiden ist der Begriff der Wirkungsintention. Er bezeichnet die Absichten des realen, empirischen Autors. Nach Eco (1987: 76f.) konstruiert der Leser bei der Lektüre einen Modell-Autor und schreibt ihm Intentionen zu. Diese sind nicht mit denen des empirischen Autors zu verwechseln (vgl. Sommer 2000: 328, Gymnich et al. 2005: 9). Wenn mit Blick auf Studien von Historikern gearbeitet wird, kann mit einer Funktion drittens die historische Wirkung gemeint sein, die durch Literatur verursachte, historiographisch nachweisbare Phänomene bezeichnet und nicht durch hermeneutisch orientierte Literaturwissenschaft, sondern durch empirische Methoden feststellbar ist (vgl. Sommer 2000: 331). Wie der Forschungsüberblick im nächsten Kapitel zeigt, schreibt Hutton der Literatur teilweise aufgrund textueller Merkmale Funktionspotentiale zu, die als Aussagen über die Wirkungsintention verstanden werden können. Eine fehlende Differenzierung des Funktionsbegriffes kann in solchen Fällen dazu führen, dass reale Autoren aufgrund textueller Eigenschaften in ein schlechtes Licht gerückt werden.

Hexenautoren ein Textvolumen publiziert haben, das im Rahmen der hier angestrebten Zielsetzungen nicht handhabbar ist.

Die dritte Zielsetzung sind die Gattungsdefinitionen des esoterischen Romans und der Populär-Esographie. Damit soll ein Beitrag zur Theorie fiktionaler und nicht-fiktionaler Gattungen geleistet werden, der Brauchbarkeit auch über die Texte der Wicca-Religion hinaus anstrebt. Das zentrale Konzept der Arbeit ist okkultes Wissen, das zwar zur Analyse von Wicca-Literatur verwendet wird, aber nicht auf die speziellen Inhalte der Hexenreligion beschränkt ist. Die Namensgebung des esoterischen Romans und der Populär-Esographie zeigt an, dass Wicca-Literatur zwar der bearbeitete Gegenstand ist, die Gattungskonzepte jedoch auch für das weitere Feld westlicher Esoterik verwendbar sein sollen. Einer Untersuchung solcher Texte kann in der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden, da dafür der Bezug zur Wicca-Religion stark verringert werden müsste. Gerade dort liegt jedoch die interessante Kombination von Romanen und Sachbüchern häufig vor.

Aus diesen Fragestellungen ergeben sich die Kriterien der Textauswahl. Für die Analyse und Gegenüberstellung von Roman und Sachbuch wurden jeweils zwei Texte des gleichen Autors ausgewählt, die sich hinsichtlich der Inhalte des okkulten Wissens ähneln. Solche Paarungen der Gattungen treten bei Gardner, Farrar und Starhawk auf. Bei Gardner stehen sich nur der Roman *High Magic's Aid* und das Sachbuch *The Meaning of Witchcraft* gegegenüber. Bei Farrar und Starhawk ist mehr als ein mögliches Paar zu finden. Farrars *What Witches Do* wird bevorzugt, da darin eine literaturwissenschaftlich interessante narrative Konstruktion vorkommt und sich der Vergleich mit dem Roman *The Twelve Maidens* durch große Ähnlichkeiten in den behandelten Themen anbietet. Von Starhawk wird ebenfalls wegen einer besonderen narrativen Konstruktion keine Paarung von Sachbuch und Roman untersucht, sondern die Populär-Esographie *The Twelve Wild Swans*, die ein Märchen erzählt und es in Instruktionen für okkulte Praxis umsetzt. Funktionspotentiale fiktionaler Erzähltexte für die Konstruktion okkulten Wissens im Sachbuch können so ausgelotet werden. Laurels *Initiation at Beltane* ist aufgrund seiner Doppelkonzeption ein Grenzgänger entlang der Unterscheidung von Roman und Sachbuch und wird daher ebenfalls ohne direkten Vergleich mit einem Text der anderen Gattung

betrachtet. Stattdessen wird eine Konzeption des Romans auf die andere bezogen, d.h. der Text gleichsam mit sich selbst verglichen.

Die Auswahl dieser Texte trägt ihrer Verschiedenheit Rechnung. Populär-Esographien können sehr unterschiedliche Gestaltungen und Zielsetzungen vereinen. Die ausgewählten Texte markieren Extreme innerhalb der Möglichkeiten. Gardners *The Meaning of Witchcraft* ist überwiegend historiographisch orientiert und wird daher dem historischen Roman *High Magic's Aid* gegenübergestellt. Farrars *What Witches Do* konzentriert sich primär auf Berichte aus der Gegenwart des Autoren, was den Vergleich mit *The Twelve Maidens* ermöglicht. *The Twelve Wild Swans* und *Initiation at Beltane* vermitteln eine große Anzahl von Instruktionen zur Praxis in der in Bezug auf die Lektüre zukünftigen Lebenswirklichkeit des Lesers. Die anhand dieser Kriterien getroffene Textauswahl behält den Bezug zur Wicca-Religion und zur Konstruktion okkulten Wissens einerseits und ermöglicht andererseits eine Analyse einer Vielzahl von unterschiedlichen narrativen Darstellungsverfahren und ihren Funktionen sowie ein wechselseitiges kritisches Beleuchten der gattungsspezifischen Funktionspotentiale in Beziehung zum kulturhistorischen Kontext. Die Auswahl der Texte deckt in geographischer Hinsicht sowohl England als auch die USA ab und erstreckt sich in zeitlicher Hinsicht von 1949 bis 2002, so dass auch hinsichtlich des kulturhistorischen Kontexts eine große Breite erreicht wird.

1.3 Forschungsüberblick: Die Auseinandersetzung mit Wicca-Literatur in der Forschung zu Wicca, *New Age* und Esoterik

> „The craft, as we know it today, has a maddeningly complex, disputatious history capable of discouraging the most sanguine investigator."
>
> (Faber 1993: 63)

Der folgende Abschnitt bietet einen Überblick über die Forschung zu Wicca, *New Age* und Esoterik mit vier Perspektivierungen und Beschränkungen. Erstens soll die Forschung verschiedener Disziplinen daraufhin befragt werden, in welcher Perspektive sie die Konstruktion okkulten Wissens in Sachbüchern und Romanen der Wicca-Religion in den Blick nimmt. Eine Wiederholung eines allgemeinen

Forschungsüberblicks, wie ihn z.B. Rensing (2006) vorgelegt hat, ist für die verfolgten Zielsetzungen nicht erstrebenswert. Funktionshypothesen und Aussagen über die historischen Wirkungen der Texte werden besonders herausgestellt. Zweitens werden Studien von Wicca, die ihre eigene Religion erforschen, als solche gekennzeichnet und um kurze etische[18] Beurteilungen der Wissenschaftlichkeit ergänzt, da der Streit um die Genese der Wicca-Religion nicht ideologiefrei verlaufen ist. Der Forschungsüberblick beginnt mit historischen Forschungen speziell zur Wicca-Religion, gefolgt von religionswissenschaftlichen sowie kultur- und medienwissenschaftlichen Arbeiten. Der nächste Teil widmet sich der Forschung zu moderner Esoterik und zu *New Age*, einem weiter gefassten Forschungsfeld.[19] Drittens werden darin nur die Werke behandelt, die Wicca in ihre Konzeptionen von Esoterik oder *New Age* mit einschließen.[20] Dabei werden viertens Publikationen vernachlässigt, die aus theologischer Perspektive Gefahren des Hexentums aufzeigen oder den christlichen Glauben angesichts der modernen Esoterikwelle rechtfertigen wollen.[21]

Die Auseinandersetzung der Historiker mit dem Wissen der Wicca-Literatur konzentriert sich im Wesentlichen auf die umstrittene Entstehung von Wicca. Die Implikationen der Diskussion für das Selbstbild von Wicca sind brisant. Wäre Wicca ausschließlich Gardners Innovation, würde das Selbstverständnis des Hexentums als ursprüngliche, Jahrtausende alte Religion untergraben. Einen Überblick über die komplexe Diskussion gibt Hutton in seinem Aufsatz „Paganism and Polemics: The Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft“ (2000).

Adlers *Drawing Down the Moon – Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today* (1979) gilt als erste breitere Auseinandersetzung

[18] ‚Etisch‘ (*etic*) steht im Folgenden für ‚aus der Perspektive eines Nicht-Gläubigen‘, ‚emisch‘ (*emic*) für ‚aus Perspektive des Anhängers einer religiösen Gruppe‘. Diese Unterscheidung wird u.a. von Hanegraaff (1996), Hammer (2001) und Cowan (2005) geführt.
[19] Für die Auseinandersetzung mit verschiedenen Konzeptionen des *New Age* vgl. Kapitel 2.3., für Begriffsbezüge auf den Esoterikbegriff Kapitel 2.3.4.
[20] Ein Beispiel für eine deutschsprachige Monographie zum Thema moderne Esoterik ohne Bezug auf Wicca ist Schnabels *Das Menschenbild der Esoterik* (2007)
[21] Vgl. für theologisch ausgerichtete Werke Thiede (1995, 2007). Weitere Forschung aus evangelischer und theologischer Perspektive listen Schnabel (vgl. 2007: 14f.) und Rensing (vgl. 2006: 13-15).

mit Wicca.[22] Die Neuheidin Adler beschreibt neuheidnische Gruppierungen in den USA anhand von Interviews, eigenen Erfahrungen und textuellen Quellen. Die Zielsetzung ist nicht rein historiographisch oder religionswissenschaftlich, dennoch wird die Herkunft und Genese von Wicca anhand verschiedener Meinungen einflussreicher Neuheiden und ihrer Sachbücher diskutiert. Epistemologische Betrachtungen sind dabei nicht Zielsetzung. Gardners Romane werden punktuell auf Inhalte wie Riten und Gottesbilder befragt. Über Literatur schreibt Adler, dass Gattungen wie *Science-Fiction* und *Fantasy* wegen ihres kulturkritischen, imaginativ-befreienden und prophetischen Potentials unter Neuheiden besonders verbreitet sind. Breit angelegte, journalistische und auch persönliche Darstellungen überlagern bei Adler teilweise die wissenschaftliche Vorgehensweise.[23]

1991 legte Aidan Kelly mit *Crafting the Art of Magic*: *Book I* ein historiographisches Werk vor, das Wicca als Neuerfindung Gardners präsentiert. Kelly untersucht die Bezüge zwischen Gardners Zauberbüchern, *High Magic's Aid*, *Witchcraft Today*, Murrays *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) und dem frühmodernen Grimoire *The Greater Key of Salomon*. Literaturwissenschaftliche Modelle fehlen. Kellys Werk, dessen zweiter Band nie erschienen ist, wurde sehr kritisch rezipiert.[24] Hutton, der sich 1991 in *The Pagan Religion of the Ancient British Isles* noch für Brüche zwischen Wicca und älteren heidnischen Religionen ausgesprochen hatte, präzisiert und korrigiert in seiner späteren Forschung Kellys Thesen. Im Gegensatz zu anderen Autoren unterstellt er keine gezielte Täuschung, sondern nur ein „publishing disaster" (Hutton 2000: 102, vgl. 1999b: 236).

[22] Rensings ausführlichem Forschungsbericht zufolge beginnt die Forschung zu Wicca und Neuheidentum in den 70er Jahren mit einzelnen Studien, die in der vorliegenden Übersicht zur Fokussierung auf Sachbücher und Romane vernachlässigt werden. Die initiale Phase der Forschung vor Adler konzentriert sich auf das Verhältnis esoterischer Gruppen zur Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Akzeptanz und Ablehnung der neuheidnischen Praktiken aus soziologischer Perspektive (vgl. Rensing 2006: 15f.).

[23] Hutton bewertet die Studie als „a history and an analysis" (1999b: 370) im Zuge einer Werbung für neuheidnische Lebensweise.

[24] Für Kritik bedeutender Neuhexen vgl. Lamond (2004: 100f.). Er stellt Kelly als problematische Persönlichkeit dar, die aus persönlicher Abneigung gegen Gardnerian Wicca forschte. Da Kelly eine eigene Hexentradition begründet hatte, aus der viele Mitglieder zu den *Gardnerians* überliefen, habe dieser versucht, den Traditionsanspruch Gardners gezielt zu untergraben.

Kellys Geschichte von Wicca wird heute hauptsächlich als obsolet betrachtet, weil Hutton mit *The Triumph of the Moon*: *A history of Modern Pagan Witchcraft* (1999b) das bis heute einflussreichste Standardwerk vorgelegt hat.[25] Er führt das Aufkommen der Wicca-Religion auf die Romantik und das 18. Jahrhundert zurück.[26] Er zeigt ein dichtes Netz von tatsächlichen und möglichen Zusammenhängen zwischen Gardners Wicca und vorgängigen Traditionen und erarbeitet die Entwicklungen bis in die 90er Jahre hinein. Der letzte Teil der Arbeit präsentiert demographische Daten, eine Definition von *Modern Pagan Witchcraft* und eine Auseinandersetzung mit religionswissenschaftlichen und soziologischen Kategorien. Als Historiker betrachtet Hutton Literatur in den meisten Fällen als Container für Wissen ohne gattungsspezifische Funktionspotentiale oder Darstellungsverfahren. Punktuell schreibt Hutton Literatur Funktionen zu. Ein Roman habe stark zum Selbstbild der Wicca-Religion als alte, vom Christentum unterdrückte Religion beigetragen.[27] Weiterhin könne Literatur das spirituelle Gefühl des *coming home*[28] erzeugen, das mit einer realen spirituellen Erfahrung verwechselt werden kann. Eine teilweise fehlende Differenzierung zwischen der empirischen historischen Wirkung, Funktionshypothesen und Autorintentionen lässt Literatur implizit als Mittel intentionaler Falschinformation oder zumindest als mythologisierende Verschleierung von Fakten erscheinen.[29]

Einen weiteren Beitrag zur Geschichte von Wicca leistet Philip Heselton mit seinen beiden Monographien *Wiccan Roots*: *Gerald Gardner and the Modern Witchcraft Revival* (2000) und *Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration*: *An Investigation into the Sources of Gardnerian Witchcraft* (2003). Das Feld der

[25] Im selben Jahr erschien auch sein Beitrag in Ankarloo und Clarks *Witchcraft and Magic in Europe*: *The Twentieth Century* (1999b), der im Wesentlichen die Thesen der großen Monographie beinhaltet.

[26] „[…] the central argument of the book is that far from being an unusually exotic and bizarre response to specific problems of the late twentieth century, it represented a distillation of certain notions and needs which had been developing in Western Europe, and in England particular, since the eighteenth. If it is the child of any single phenomenon, then it is the belated offspring of the Romantic Movement." (Hutton 1999b: VII)

[27] „The most significant book on the subject published in the decade by a different author was not a treatise but a novel." (Hutton 1999b: 355). Gemeint ist Marion Zimmer Bradleys *The Mists of Avalon* (1982).

[28] *Coming home* ist keine zufällig gewählte Metapher, sondern eine in vielen etischen Texten übliche Bezeichnung von Glücksgefühlen bei Konversionen zu Wicca.

[29] So spricht er von Literatur als „emotional and lyrical outpouring intended to sweep people away without making them think too hard about all the implications" (Hutton 1999b: 350).

Untersuchung ist damit trotz einiger Exkurse ins 19. Jahrhundert zeitlich und räumlich auf Gardners Umfeld der 30er bis 50er Jahre eingeschränkt. Im Gegensatz zu Kelly betont Heselton die Kontinuität von Wicca zu älteren Traditionen. Heselton untersucht ebenfalls Gardners erste Romane und Sachbücher als historische Quellen. Der Inhalt von *High Magic's Aid* und anderen Sachbüchern wird vor allem hinsichtlich der Spannung zwischen Gardners Drang zur Publikation und dem Wunsch der Geheimhaltung seitens der anderen Coven-Mitglieder diskutiert. Die Neuhexe Heselton lässt sich im Vorwort seines ersten Werkes von Hutton kommentieren, der zwar die akribische Materialsammlung lobt, die Interpretation als Revival jedoch als „certainly inconclusive" (2000: 1) angreift.

Eine Motiv- und Rezeptionsgeschichte der Hexe legt Wiedemann mit *Rassenmutter und Rebellin. Hexenbilder in Romantik, völkischer Bewegung, Neuheidentum und Feminismus* (2007) vor. Gegenstand ist darin die Veränderung des Hexenmythos seit 1800 und dessen Instrumentalisierung in den im Titel genannten Bewegungen. Weiterhin fragt Wiedemann danach, welche strukturellen Grundzüge die Instrumentalisierung des Mythos in so unterschiedlichen Phänomenen wie der rechtsextremen völkischen Bewegung und dem esoterischen Neuheidentum ermöglichten. Sachbücher von Gardner und Starhawk werden auf ihre Version des Hexenmythos befragt. Fiktionale Literatur ist nur punktuell Gegenstand.

Stewart Farrars Biographie *Stewart Farrar*: *Writer on a Broomstick* (Guerra et al. 2008) rekonstruiert das Leben des verstorbenen Autors, dessen wichtige Einschnitte auch historisch relevante Ereignisse in der Geschichte von Wicca markieren. Farrars Innovationen werden anhand des Erstlingswerkes *What Witches Do* herausgearbeitet. Hinsichtlich seiner Romane liefert die Biographie kurze Zusammenfassungen, Informationen zu deren Publikation und Verkaufszahlen sowie verschiedene Nachweise von biographischen Elementen und Behauptungen von Wirkungsintentionen. Bemerkungen über den Stil oder spezielle Darstellungsverfahren von Farrars Werken sind nicht enthalten.

Ein zweites großes Feld der Forschung zu Wicca bilden neben den historiographischen Untersuchungen religionswissenschaftliche und soziologische Arbeiten. Deren dominante Zielsetzung ist die Katalogisierung und Systematisierung der Ideen, Praktiken und sozialen Organisationsformen im Vergleich zu Kategorien bestehender religiöser Phänomene. Die Forschung setzt sich damit auseinander, dass sich Wicca mit seinem eklektischen, veränderlichen und pluralistischen Charakter einfachen Kategorisierungen widersetzt.

Ein Kompendium von Beiträgen verschiedener Disziplinen ist Pearsons *Belief Beyond Boundaries*: *Wicca, Celtic Spirituality and the New Age* (2002a). Der für Studenten konzipierte Band ist ein Zeichen für den Eintritt des Themas in die Hochschullehre. Zur Zielsetzung gehören die Darstellung der kulturellen Konstruktion des Bildes der Hexe und der umstrittenen Verhältnisse von *New Age*, Wicca und Neopaganismus. Die Beiträge verwenden Gardners Texte und Sachbücher anderer Wicca-Autoren, um Praktiken und Glaubensinhalte darzustellen oder Verwandtschaften zu anderen Traditionen zu zeigen. Kinderbücher, *Fantasy*-Literatur, Dramen, Lyrik und Sachbücher werden analysiert. Die Beiträge kommen über kurze Bemerkungen zu Figurendarstellung und einigen Elemente der Handlung nicht hinaus. Medienspezifische Funktionshypothesen und Analysen von Darstellungsverfahren fehlen.

Ebenfalls eine Mischung historiographisch und religionswissenschaftlich ausgerichteter Beiträge findet sich in Pikes *New Age and Neopagan Religions in America* (2004). Zielsetzung ist die Herausarbeitung des Zusammenhangs von *New Age* und Neopaganismus in den alternativkulturellen Strömungen in den USA der 60er Jahre. Die meisten Standardwerke von Wicca werden kursorisch unter der Zuschreibung eines wissenspopularisierenden Wirkungspotentials diskutiert. Sachbücher fungieren nach Pike zunehmend als Baukasten und Bedienungsanleitung für vollständig individuelle „Do it yourself-Witchcraft“ (Pike 2004: 20). Mit welchen literarischen Mitteln die Bücher das tun bleibt offen. Im Kontext der Resakralisierung von Sex arbeitet Pike anhand von Sachbüchern, Romanen und Murrays anthropologischer Arbeit *The God of the Witches* (1933) die Konstruktion einer „mythical reality“ (2004: 125) im Gegensatz zu einer

„historical reality“ heraus. Die Beschreibung der Romane bleibt neben der Feststellung des fiktionalen Status auf inhaltlicher Ebene.

Ohanecians *Wer Hexe ist bestimme ich*: *Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Wicca-Kult* (2005)[30] befragt Sachbücher, Romane und andere Medien wie Filme und das Internet auf ihre Wirklichkeitskonstruktion. Die Konstruktion einer idealisierten Vergangenheit und die Umwertung des Hexenbegriffs wird festgestellt, Details der Konstruktionsprozesse und medienspezifische Darstellungsverfahren nicht berücksichtigt.

Als Zeichen für das Erwachen der Wicca-Forschung in Deutschland ist Rensings Dissertation *Der Glaube an die Göttin und den Gott*: *Theologische, rituelle und ethische Merkmale der Wicca-Religion, unter besonderer Berücksichtigung der Lyrik englischsprachiger Wicca-Anhänger* (2006) zu betrachten. Die religionswissenschaftliche Arbeit bietet einen breit angelegten Überblick über Praktiken, Glaubensinhalte und die Geschichte von Wicca sowie eine Quellensammlung zahlreicher Gedichte. Romane und Sachbücher betrachtet Rensing im literaturwissenschaftlichen Teil zugunsten der Lyrikanalyse nicht.

Godwins *Feminist Identities and Popular Mediations of Wiccan Rhetoric* (2002) lotet die Potentiale des Hexenbegriffs im Streit zwischen patriarchalischen und feministischen Frauenbildern aus. Ihre Diskursanalyse konzentriert sich auf „fictional mass media texts“ (Godwin 2004: 9), d.h. Filme, Fernsehserien, Romane und Sachbücher, die einer Metapheranalyse unterzogen werden. Anstatt die Umdeutung des Hexenbegriffs als schlichte Ersetzung eines negativen Bedeutungsbündels durch ein positives zu beschreiben, zeigt sie auch die subversiven und bis dato nicht erschlossenen Wirkungspotentiale des neuen Hexenbildes. Die Untersuchung von Romanen konzentriert sich auf knappe Figurencharakterisierungen und Handlungselemente. Sachbücher werden rein inhaltlich auf das Hexenbild und auf Ausführungen zu Geschlechteridentitäten befragt.

[30] Der Text erschien 2002 als Magisterarbeit *Das Fremde im Eigenen – zur Konstruktion von Wirklichkeit im Wicca-Kult*.

Im Vergleich zur Wicca-Forschung hat die Forschung zu *New Age* und zur westlichen Esoterik des 20. Jahrhunderts eine noch heterogenere und umfangreichere Menge von Ideen und Praktiken zum Gegenstand. Neben Publikationen der Sensationspresse, naturwissenschaftlich-skeptizistischen Aufklärungsschriften und theologisch ausgerichtete Warnungen entwickelt sich zunehmend kulturwissenschaftliche Forschung. Zeitschriften (*Aries*: *Journal for the Study of Western Esotericism*, *Gnostika. Zeitschrift für Wissenschaft und Esoterik*), spezielle Esoterik-Lehrstühle und Studiengänge, Gesellschaften (ASE, ESSWE) und Konferenzen belegen es. Als Anfangspunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung gilt die Anthologie *Perspectives on the New Age* (Lewis/Melton 1992).[31] Jüngstes Standardwerk ist das *Dictionary of Western Gnosis and Esotericism* (Hanegraaff 2006), das sich als Versuch versteht, das in akademischen Kreisen lang ignorierte Forschungsfeld zu emanzipieren.[32] Für die Perspektive auf Wicca sind lediglich die Arbeiten der Esoterikforschung relevant, die die Wicca-Religion in ihre Konzeption von Esoterik oder *New Age* mit einschließen.

Hanegraaffs Standardwerk *New Age Religion and Western Culture*: *Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (1996) zeigt in historiographischer Perspektive die Traditionslinien zwischen modernem *New Age* und der westlichen Esoterik der letzten Jahrhunderte und erarbeitet dabei grundlegende Begriffe für verschiedene Strömungen. Es konzipiert *New Age* als säkularisierte und modernisierte Variante westlicher Esoterik. Untersucht werden textuelle Quellen, darunter auch Schriften von Wicca. Hanegraaff kommt zu dem Schluss, Neopaganismus als Subkultur des *New Age sensu lato* zu betrachten (vgl. 1996: 77-93). Sachbücher von Janet und Stewart Farrar, Starhawk, Budapest, Green und anderen werden unterschiedlichen Subtraditionen des Neopaganismus zugeordnet.

Hammers *Claiming Knowledge*: *Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (2001) nimmt Diskursstrategien von *New Age* „Movement Texts“ (vgl. 37-40) in den Blick. Auf einzelne literaturspezifische Darstellungsverfahren

[31] Hammer (vgl. 2001: 17-25) beschreibt die Anfänge der Forschung in seinem Forschungsüberblick.
[32] Auch deutsche Standardlexika der Religionswissenschaft wie *Religion in Geschichte und Gegenwart* enthalten Artikel zu *New Age* und Esoterik.

wie Paratexte, Plotstrukturen und Erzählperspektiven geht er ein. Trotz der Überlegungen zu textuellen Darstellungsverfahren ist eine narratologisch fundierte Analyse oder die Erarbeitung von Gattungskonventionen nicht Zielsetzung. Hammer behandelt zudem keine Texte der Wicca-Religion.

Magliocco*s* *Witching Culture*: *Folklore and Neo-Paganism* (2004) nimmt in ethnographischer Perspektive das amerikanische Neuheidentum in den Blick. Im Vordergrund stehen Strategien neuheidnischer Identitätsbildung im nordamerikanischen Kontext durch das *reclaiming* folkloristischer Elemente. Dabei werden die Wechselwirkungen zwischen Ethnizität und religiöser Identität diskutiert. Für Rituale besonders geeignete Inhalte und Strukturen sieht sie in der Welt des Märchens (vgl. Magliocco 2004: 169). *Fantasy* und *Science-Fiction* bieten ebenfalls das Potential, in Trancereisen und anderen Meditationstechniken verwendet zu werden. Da Magliocco bei ihrer teilnehmenden Beobachtung an Wicca-Ritualen übernatürliche Erlebnisse hatte, ist ihre Studie teilweise von selbstreflexiven Bemerkungen zu ihrer persönlichen Annäherung geprägt.

Der Forschungsüberblick zeigt einerseits Thesen verschiedener Disziplinen über die Funktionen der Literatur der Wicca-Religion und eine vielstimmige Betonung der Relevanz von Romanen und Sachbüchern, andererseits auch die nur marginale Behandlung der als Zielsetzungen dieser Arbeit formulierten Desiderate. In den zahlreichen Hypothesen zu den Werken ist ein eklatanter Mangel an literaturspezifischen Analysen zum Zusammenhang von Darstellungsverfahren und Funktionspotential zu konstatieren. Wo Literatur ein Potential zur Stiftung von Hexen-Identität, zur Konstruktion von mythologisch funktionalisierbarer Vergangenheit, zur Wissenspopularisierung und zur Erzeugung spiritueller Erlebnisse zugeschrieben wird, fehlt in der Regel die Fundierung der Thesen durch genaue Analysen der jeweiligen Darstellungsverfahren. Fehlende Unterscheidungen zwischen Autorintention, Funktionspotential und historischer Wirkung lassen die Texte teilweise als von den empirischen Autoren gezielt eingesetztes Mittel zur beschönigenden oder gar verblendenden Darstellung ihrer Religion erscheinen. Breit angelegte diskursanalytische Studien zum Motiv der Hexe nivellieren die Unterschiede zwischen Roman, Sachbuch, Film und anderen Medien. Gattungstheoretische Konzepte zu Romanen und Sachbüchern finden

sich nur punktuell. Der Status als Literatur wurde in der bisherigen Forschung nicht erschöpfend mitgedacht, da die vorgelegten Studien keine literaturwissenschaftlichen sind. Folgt man den Thesen, die die kulturelle Bedeutung neuheidnischer Literatur betonen, liegt es nahe, die Fragestellungen der vorliegenden Arbeit als literaturwissenschaftliche Ergänzung der bisherigen Forschung zu betrachten.

Der Forschungsüberblick belegt jedoch genauso, dass verschiedene Disziplinen für das vorliegende Projekt unverzichtbare Vorarbeiten geleistet haben. Die Analysen der Entwicklung von Wicca stellen für die Kontextualisierung der Perspektive auf literarische Darstellungsverfahren und gattungsspezifische Funktionspotentiale wichtige Ressourcen bereit. Das gilt auch für die religionswissenschaftliche Konzeptionalisierung der Menge wiccanischer Ideen und Praktiken, die bereits Unterscheidungen getroffen und Konzepte erarbeitet hat.

1.4 Aufbau und Methoden

> „But even so, in order to talk about reality at all we still need conceptual tools, and if we want those tools to serve any clear communicative function at all, we had better make them as sharp as possible."
>
> (Hanegraaff 1992: 39)

Um die Zielsetzungen dieser Arbeit zu erreichen, müssen ausgewählte Beiträge der bisherigen Forschung kombiniert und mit verschiedenen literaturwissenschaftlichen Methoden verknüpft werden. Die Arbeit untergliedert sich in drei große Abschnitte.

Zunächst wird ein Modell okkulten Wissens erarbeitet, das verschiedenen Anforderungen genügen muss (Kapitel 2 bis 2.5.2). Der Begriff des okkulten Wissens soll nicht nur die drei eingangs aufgezeigten Dimensionen – das Wissen für okkulte Praxis, die Epistemologie und das Lebenswissen – umfassen, sondern auch ihre Beziehungen zueinander klären. Verschiedene Formen und Inhalte von Wissen sowie Prozesse der Wissenskonstruktion müssen beschreib- und vergleichbar gemacht werden. Für die Beschreibung der Inhalte sind Kategorien

notwendig, die ohne ein erschöpfendes Kompendium wiccanischer Praktiken Vergleichbarkeit schaffen und sich nicht in einer Katalogisierung verlieren. Das Analysemodell soll in seiner Disposition gleichzeitig die Perspektive über Wicca hinaus auf das weitere Feld der modernen Esoterik ermöglichen. Da derzeit kein Ansatz vorliegt, der alle Anforderungen erfüllt, werden verschiedene Ansätze kombiniert. Um die in der Einleitung dargelegten Facetten okkulten Wissens zu präzisieren, eröffnet ein Fallbeispiel, welche Wissenselemente in Wicca-Ritualen üblich sind (Kapitel 2.1). Die Betrachtung bleibt bewusst inhaltlich orientiert und einführend. In Bezug auf die Bestandsaufnahme erfolgt die Konzeptionalisierung des okkulten Wissens zunächst mit Schwerpunkt auf dem Wissensbegriff (Kapitel 2.2), gefolgt von einer Spezifizierung und Ausdifferenzierung des Okkulten (Kapitel 2.3). Beide Schritte speisen sich im Wesentlichen aus Stengers sinnsoziologischer Monographie *Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeit*: *Eine Soziologie des New Age* (1993). Die Studie erfüllt mit der Zielsetzung, Formen okkulter Sinnherstellungsprozesse zu erarbeiten, zu typologisieren und ihre Anschlussfähigkeit an andere Wissenssysteme zu prüfen, wesentliche Anforderungen. Einige Anforderungen erfüllt sie jedoch nicht oder nur eingeschränkt, was Ergänzungen notwendig macht, die anhand von Hanegraaffs Aufsatz „A Dynamic Typological Approach to the Problem of „Post-Gnostic“ Gnosticism“ (1992) vorgenommen werden (Kapitel 2.4). Nach der Auseinandersetzung mit Mechanismen der Wissenskonstruktion und den Inhalten des Wicca-Wissens soll die nötige Ergänzung mit Hanegraaff daher unter Rückgriff auf Stengers epistemologische Grundlagen geschehen, um die Kompatibilität beider Modelle zu gewährleisten. Es sollen nicht zwei Modelle nebeneinander stehen, sondern ein sich ergänzendes Spektrum aus Elementen beider Ansätze erarbeitet werden. In einem weiteren Schritt (Kapitel 2.5) erfolgt dann die Fokussierung auf okkultes Wissen als Lebenswissen. Der Aufsatz „Höher, reifer, ganz bei sich: Konversionsdarstellungen und Konversionsbedingungen im ‚New Age‘“ (Stenger 1998) liefert die notwendige Perspektivierung des okkulten Wissens auf das Leben. Die drei Modelle sind nicht speziell für die Wicca-Religion entworfen, daher müssen sie in Auseinandersetzung mit der Wicca-Forschung gerechtfertigt und punktuell durch Erweiterungen modifiziert werden.

Der zweite Teil der Arbeit (Kapitel 3 bis 3.6) verknüpft den Komplex okkulten Wissens mit literaturtheoretischen Kategorien. Zunächst werden die Gattungen des esoterischen Romans und der Populär-Esographie definiert (Kapitel 3.1) und mit anderen Gattungskonventionen verglichen. Darauf folgt eine Differenzierung der narrativen Gattungen, die Populär-Esographien überwiegend ausmachen. Danach liegt der Schwerpunkt auf Fiktionalität und Narrativität. Ein Modell zur Unterscheidung von Fiktion und Nicht-Fiktion in pragmatischer Perspektive aus dem Beitrag „Fiktionssignale pragmatisch“ (Nickel-Bacon et al. 2000) schafft die fiktionstheoretische Grundlage für die Untersuchung des Wirklichkeitsbezugs von Roman und Sachbuch (Kapitel 3.2). Da Populär-Esographien auch instruktive Texte enthalten, deren Verhältnis zu Narrativität und Fiktionalität nicht selbstverständlich ist, wird anschließend die Gattung ‚deontisches Skript‘ mit Bezug auf die Fiktionstheorie und die intermediale Erzähltheorie von Wolf erarbeitet. Darauf folgen Kategorien zur Beschreibung der Selektionsstrukturen und der dominanten Referenzbereiche (Kapitel 3.4). Narratologische Analysekategorien beschreiben dann die typischen Darstellungsverfahren der narrativen Konfiguration okkulten Wissens (Kapitel 3.5). Obwohl viele der verwendeten narratologischen Kategorien zum Standardrepertoire zahlreicher literaturwissenschaftlicher Studien gehören, kann es für die in dieser Arbeit angestrebten Zielsetzungen nicht genügen, lediglich auf die Kategorien hinzuweisen. Zum einen soll der Bezug auf das okkulte Wissen nicht verloren gehen, sondern herausgearbeitet werden, welche Selektionsstrukturen und Darstellungsverfahren aufgrund der inhaltlichen und strukturellen Disposition okkulten Wissens im besonderen Maße in Erscheinung treten. Da auch faktuale Sachbücher, die aus unterschiedlichen narrativen Gattungen bestehen, Gegenstand dieser Arbeit sind, müssen die narratologischen Kategorien zum anderen darauf befragt werden, welche Unterschiede zwischen Roman und Sachbuch sich damit feststellen lassen. Hinsichtlich der deontischen Skripte ist zusätzlich zu überprüfen, inwieweit eine Verwendung narratologischer Kategorien sinnvoll ist. Nachdem die Darstellungsverfahren und der Wirklichkeitsbezug von Wicca-Literatur auf diese Weise beschrieben wurden, richtet die Auseinandersetzung mit Zapfs Modell von Literatur als kulturelle Ökologie den Blick auf die Funktionen von Literatur in Bezug auf die Kultur (Kapitel 3.6). Dabei werden die zentralen Prinzipien ökologischen Denkens mit den zentralen Prinzipien okkulten Denkens

verglichen. Da Zapfs Modell für fiktionale Literatur gemacht ist, müssen gattungsspezifische kulturökologische Funktionspotentiale von Populär-Esographien erarbeitet werden.

Der letzte große Teil der Arbeit (Kapitel 4 bis 7) unternimmt exemplarische Einzelanalysen der bereits vorgestellten Auswahl von Texten. Jedes Kapitel beginnt mit einer kurzen Einführung des kulturhistorischen Kontexts, zu dem die erarbeiteten kulturökologischen Funktionshypothesen in Beziehung stehen. Die Betrachtung der Textpaare von Gardner und Farrar besteht zunächst jeweils aus einer Besprechung der einzelnen Texte, gefolgt von einer Diskussion gattungsspezifischer Funktionspotentiale in vergleichender Perspektive. Hinsichtlich Gardners *High Magic's Aid* (1975 [1949] = *HMA*) und *The Meaning of Witchcraft* (1959 = *TMoW*) betrifft die Analyse primär die Darstellung von Geschichte. Die Betrachtung von Farrars *The Twelve Maidens* (1974 = *TTM*) und *What Witches Do* (1991 [1971] = *WWD*) konzentriert sich stärker auf die Erzählung von Erlebnissen der Gegenwart des 20. Jahrhunderts. Starhawks und Valentines *The Twelve Wild Swans* (2000 = *TTWS*) und Laurels *Initiation at Beltane* (2002 = *IaB*) werden auf ihre instruktive Ausrichtung hin analysiert. Ein Fazit (Kapitel 8) fasst die kulturökologische Relevanz von Wicca-Literatur zusammen und diskutiert in einem Ausblick den Nutzen der erarbeiteten Ergebnisse für weitere Desiderate.

2 THEORETISCHER UND DEFINITORISCHER BEZUGSRAHMEN FÜR DIE UNTERSUCHUNG DER KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN ROMANEN UND SACHBÜCHERN DER WICCA-RELIGION

2.1 Fallbeispiel: Anwendung und Erkenntnis von Wissen in einem Ritual im Roman *The Twelve Maidens*

> „There are several kinds of knowledge related to working magic."
>
> (*IaB*: 451)

Ein geeigneter Ausgangspunkt für die Erarbeitung einer Theorie okkulten Wissens ist die in den Texten dargestellte Praxis von Wicca-Ritualen, da sie sowohl Ziel als auch Quelle von Wissen ist. Noch vor der Auseinandersetzung mit Definitionen des Okkulten erarbeitet dieses Kapitel anhand eines Fallbeispiels typische Wissenselemente. Die exemplarische Bestandsaufnahme differenziert inhaltlich stärker als die in der Einleitung vorgestellten drei Dimensionen okkulten Wissens. Der okkulte Charakter des Wissens bleibt noch unbestimmt, auch wenn das Beispiel eine alltagsfremde und vermeintlich besonders ‚okkulte' Situation eines Hexenrituals erzählt. So werden die Aspekte des Wissens erarbeitet, deren konzeptionelle und terminologische Fundierung in den darauffolgenden Kapiteln zu leisten sein wird.

Obwohl der Ritualbegriff an exponierter Stelle auftaucht, muss betont werden, dass er keine grundsätzliche konzeptionelle Bedeutung für die Erarbeitung eines Modells von okkultem Wissen besitzt. Auch wenn die Nähe von Ritual und Magie oder Hexerei unbestreitbar ist, wäre eine Orientierung auf diesen in der Literatur- und Kulturwissenschaft viel verwendeten Begriff für die vorliegenden Fragestellungen wenig fruchtbar. Rituale sind ein, aber auch nur ein Typ von Situationen, in denen okkultes Wissen auftritt. Okkulte Erkenntnis kann im Ritual ebenso geschehen wie in Situationen, die keine „institutionell festgelegte, tendentiell statische, feierliche und verbindliche religiöse Handlung" (Dücker 2007: 15) sind und die nicht die typischen Merkmale wie Repetitivität,

Sequenzierung oder Formalität besitzen.[33] Wenn okkulte Praxis und Erkenntnis im Ritual geschieht, dann reicht sie über das Ritual hinaus hin in Sinnstiftungsprozesse, die das ganze Leben betreffen. Okkulte Praxis und übernatürliches Geschehen können ebenso außerhalb von Ritualen stattfinden. Deswegen werden im Laufe der Untersuchung neben Beispiele von Ritualen Situationen wie Erleuchtungsmomente, Träume und andere treten. Eine Fokussierung auf den Ritualbegriff auf konzeptioneller Ebene wäre eine drastische Verengung des Gegenstandsbereichs. Gerade wenn das Modell okkulten Wissens auch esoterische Texte jenseits der Wicca-Religion beschreiben können soll, sollte auf den Ritualbegriff verzichtet werden, da Rituale dort seltener sind. Das heißt nicht, dass im Folgenden Ritualbegriffe nicht auftauchen oder Eigenschaften von Ritualen nicht diskutiert werden.[34] Ein Konzeptimport von Ritualtypologien, der Nachweis zahlloser Situationen des Rituellen im Alltag oder ein Hinzuziehen typischer Funktionen von Ritualen[35] auf oberster Theorieebene wäre jedoch eine Ausrichtung, die ein Modell okkulten Wissens nicht bereichern, sondern verengen und verkomplizieren würde.[36] Das noch zu erarbeitende Modell okkulten Wissens arbeitet also zunächst mit Ritualen nur aus dem Grund, dass sie für eine erste Bestandsaufnahme sehr anschauliche Beispiele für Eigenschaften okkulten Wissens darstellen.

Die Suche nach einem Begriff, der für eine solche Bestandsaufnahme geeignet ist, tangiert das Problem der Polyvalenz von ‚Wissen'. Von Wissen zu reden, das

[33] Vgl. für eine Zusammenfassung der in der Ritualwissenschaft üblichen Merkmale von Ritualen Dücker (2007: 17).

[34] Vgl. für einen emischen Ritualbegriff von Bonewits und typische Phasen von Wicca-Ritualen das Ende dieses Kapitels. Für die Diskussion paratextueller Anfangsmomente als Rituale vgl. Kapitel 3.4.1. Die spezielle Raumdarstellung von Wicca-Ritualen ist Gegenstand von Kapitel 3.5.4. Dabei wird auch die ritualtypische Lösung des Geschehens aus der alltäglichen Welt diskutiert.

[35] Einige Ritualfunktionen zielen beispielsweise auf die innere Dynamik und die Stabilität von Religionen. So spricht zum Beispiel Dücker (2007: 37) davon, dass Rituale ein kultureller Ordnungsfaktor sind, der Zusammenhalt zwischen den Praktizierenden stiftet, ein konfliktfreies Miteinander ermöglicht und den Fortbestand einer Gruppe sichert. All das ist aber auch in nicht okkulten Ritualen möglich. Auch schwingt darin noch ein Religionsbegriff mit, bei dem der innere Zusammenhalt sehr wichtig ist. Gerade bei pluralistischen, veränderlichen und individuellen Religionen wie Wicca tritt dieser jedoch in den Hintergrund. Die sozialen Funktionen von Ritualen in Wicca sind mit Blick auf diesen Umstand von verschiedenen Disziplinen bereits erforscht worden (vgl. den Forschungsüberblick in Kapitel 1.3).

[36] Ein gutes Beispiel dafür ist die in Kapitel 2.2 vorgestellte Unterscheidung von ‚routinisierter', ‚reflektierter' und ‚reflexiver' Sinnherstellung. Diese beschreibt einen die Aspekte Wiederholung und Wiederholbarkeit, die auch zu den Eigenschaften von Ritualen zählen. Dabei muss aber nicht nicht die Ritualforschung eingegangen werden, da okkulte Sinnherstellungsprozesse Gegenstand sind und nicht bloß Rituale.

einem Neuhexenritual entspringt, mag fraglich scheinen. Das gilt grundsätzlich für den Begriff des ‚okkulten Wissens'. Beides wird gemeinhin eher dem Bereich der Religion und damit des Glaubens oder im Falle der Hexerei dem des Aberglaubens zugeordnet. Grundlegende Eigenschaften des Wissensbegriffs, die zu einer Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen herangezogen werden können, finden sich bereits in Platons Definition von Wissen im Theaitetos: „Wissen (*epistéme*) ist wahre Meinung (*dóxa*), die mit Erklärung (*lógos*) verbunden ist." (zit. nach Abel 2004: 329) Wissen ist demnach mehr als Meinung bzw. Glaube,[37] es muss wahr und begründet sein. Messlatte für die Begründung von Wissen im engen Sinn sind Kriterien, wie sie in der Wissenschaft gelten:[38]

> Der *enge* Begriff von Wissen meint Erkenntnis, die nach methodisch geordneten Verfahren gewonnen und an Begründung, Wahrheit und Beweisbarkeit gebunden ist. Von diesem Wissen gilt, daß man darüber sprechen können muß und daß es mitteilbar, tradierbar, intersubjektiv überprüfbar und salva veritate [ohne an Wahrheit zu verlieren, MG] substituierbar ist. (Abel 2004: 320)

Mit diesem Wissensbegriff die Anwendung und Erkenntnis von Wissen in einem Hexenritual zu beschreiben, ist ein fragliches Unterfangen. Ebenso zweifelhaft wäre der gesamte Versuch, von einem ‚okkulten Wissen' der Wicca-Religion zu reden. Grund dafür ist, dass der Anspruch von Wicca, so wie der zahlreicher Strömungen des *New Age* und der westlichen Esoterik, Wissensformen umfasst, die die Qualitätsstandards eines engen Wissensbegriffs nicht erfüllen. So betrachtet wäre es angemessener, von okkultem Glauben oder okkultem Aberglauben zu sprechen.

Einleitend wurde jedoch festgestellt, dass Wicca beansprucht, eine Synthese verschiedener Wissensformen zu leisten. Das umfasst auch eigene Wissensformen wie Crowleys *dionysian truth.* Hanegraaff skizziert in einer Tabelle die Wissensformen, aus denen die Synthese geschaffen werden soll:

	characteristics of knowledge claimed	
	communicable	verifiable or falsifiable
reason	+	+
faith	+	–
gnosis	–	–

Dar. 1: Wissensformen (nach Hanegraaff 2008: 140)

[37] Im Englischen steht bei Abel für Meinung „belief" (2008: 19).
[38] Die Gleichsetzung von Religion mit Glaube und Wissenschaft mit Wissen ist hier idealtypisch zu verstehen. Nicht alles an einer Religion wird geglaubt und nicht alles in der Wissenschaft wird gewusst.

Die Implikationen dieser Konzepte sind erst im späteren Verlauf der Untersuchung von Belang. Hinsichtlich einer Annäherung an den Wissensbegriff illustriert die Tabelle ein Problem des Hexenwissens: Nach Abels o.g. Wissensbegriff sind *faith* und *gnosis* kein Wissen im engen Sinn, nur *reason*. Hanegraaff fasst diese Begriffe auch unter „knowledge", wenn auch mit der Abschwächung „claimed". Da die vorliegende Arbeit den gesamten in der Tabelle umrissenen Bereich untersuchen will, bedarf es eines breit gefassten Begriffs. Diesen ‚Glauben' zu nennen brächte das Problem mit sich, *faith* im engeren Sinn als eine Form des Glaubens zu fassen, was einen engen und einen weiten Glaubensbegriff benötigen würde. Es ist dagegen üblich, Wissen als Dachbegriff zu verwenden. In der Debatte um Wissensformen im *religious turn* der Kulturwissenschaften finden sich Begriffe wie „dissonant or contradictory knowledge claims" (Viswanathan 2009: 16) oder auch Wissen im Plural: „alternative and contradictory knowledges" (Kirchhofer 2009: 5). Es muss also ein weiter Wissensbegriff gefunden werden, der das Beispiel eines Hexenrituals ebenso überspannt wie den Komplex okkulten Wissens.

Verschiedene weite Wissensbegriffe sind so angelegt, dass sie das Kriterium der Verifizierbarkeit durch einen flexibleren Umgang mit dem Wahrheitsanspruch ersetzen. So umfasst Titzmanns Konzept des kulturellen Wissens „die Gesamtmenge aller Propositionen,[39] die die Mitglieder einer Kultur für wahr halten bzw. die eine hinreichende Anzahl von Texten als wahr setzt" (1989: 48, zit. nach Neumann 2008: 774). Dies hat zur Folge, dass zum kulturellen Wissen explizit nicht nur „gesicherte Fakten, sondern auch der gesamte Bestand kulturell möglicher Denk-, Orientierungs- und Handlungsmuster" gehören, an deren Produktion „Wissenschaften ebenso beteiligt [sind] wie Alltagspraktiken, der literar[ische] Text, wissenschaftliche Handlungen und Praktiken des Aberglaubens" (Neumann 2008: 774). Klausnitzers Wissensbegriff rückt statt eines Für-wahr-Setzens die Begründbarkeit in den Vordergrund. Er bestimmt Wissen als

> Gesamtheit von begründeten (bzw. begründbaren) Kenntnissen, die innerhalb kultureller Systeme durch Beobachtung und Mitteilung, also durch Erfahrungen und Lernprozesse

[39] In der Linguistik ist eine Proposition das, „was in einem geäußerten Satz in einem bestimmten Kontext über bestimmte Gegenstände und Sachverhalte der Welt ausgesagt wird." (Klausnitzer 2008: 423)

> erworben sowie weitergegeben werden und einen reproduzierbaren Bestand von Denk-, Orientierungs- und Handlungsmöglichkeiten bereitstellen. (Klausnitzer 2008: 12)

Anspruch dieses Wissensbegriffs ist, dass er „unterschiedliche Beobachtungs- und Erklärungsverfahren mit ihren je eigenen Geltungsansprüchen“ (Klausnitzer 2008: 10) mit einbezieht, d.h. verschiedene *knowledges*. Begründbar ist auch ein Glaube oder ein Aberglaube, auch wenn die Art der Begründung nicht den methodisch geregelten Verfahren der Wissenschaft entspricht. Reproduziert werden können Glaubensinhalte ebenfalls, beispielsweise in den heiligen Schriften der Weltreligionen. Beide weiten Wissensbegriffe wären für die Analyse eines Beispielrituals geeignet.

An den Wissensbegriffen von Titzmann und Klausnitzer wird deutlich, dass nicht kommunizierbares Wissen ein Sonderfall ist. Es kann weder direkt in einer hinreichenden Anzahl von Texten als wahr gesetzt werden noch weitergegeben oder reproduziert. Das Problem reicht noch tiefer:

> Alles und nur das, worüber man reden kann, kann Objekt der Wissenschaft sein; über das ‚Unausprechliche‘ kann man auch dann – und dann erst recht – nicht reden, wenn man ‚dunkel‘ darüber redet – eine Rede, die selbst nicht mehr weiß, wovon sie redet, ist nicht die adäquate Artikulation des ‚Unaussprechlichen‘, das per Definition nicht artikuliert werden kann, sondern ein Nonsens im wörtlichen Sinn. (Titzmann 1993: 69)[40]

Die Analyse okkulten Wissens könnte so betrachtet nicht kommunizierbares Wissen prinzipiell nicht einschließen, da es sich der Wissenschaft entzieht. Hanegraaff erklärt, wie er mit dem Problem umgeht:

> It should be noted that, […], no claim is involved either here or what follows about the credibility of any these three kinds of ‚knowledge‘ [*reason*, *faith*, *gnosis*]. It is only stated that people can *refer* to such kinds of knowledge in legitimating their view of life, whether they are right to do so cannot be answered objectively (i.e. internally), but only from the premises of some other kind of accepted knowledge, the credibility of which can equally be questioned (i.e. internally). (Hanegraaff 1992: 11)

Wenn der Gegenstand nicht das okkulte Wissen an sich ist, sondern die Konstruktion des okkulten Wissens in Literatur, ist die Beurteilung der Wahrheit keine Zielsetzung. Betrachtet wird nicht das Unaussprechliche, sondern die Rede über das Unaussprechliche in verschiedenen Gattungen der Literatur.

Daher hält die Untersuchung am Begriff des Wissens als Dachbegriff fest, so wie in der Forschung zu alternativen Wissensformen üblich. Wissen wird in

[40] Titzmann wettert nicht speziell gegen *gnosis*, sondern gegen den „Mythos von der besonderen Weihe des ‚Unaussprechlichen‘, den sich Europa hier und da eine Zeitlang geleistet hat“ (1993: 68). Es geht dabei nicht um vorsprachliche Intuition oder schwer zu artikulierende Gefühle, sondern um das prinzipiell Unaussprechliche.

Anlehnung an Titzmanns Konzept des kulturellen Wissens und Klausnitzers Wissensbegriff im Sinne einer ‚Menge von für wahr gehaltenen und begründeten Kenntnissen' als Dachbegriff verwendet. Dabei gilt die Einschränkung, dass im Falle von *gnosis* nur die Begründungen, Hinweise und Umschreibungen untersucht werden können und nicht die Propositionen. Als Dachbegriff nivelliert dieser weite Wissensbegriff die Unterschiede von Glauben und Wissen im engeren Sinn. Da die Fragestellung dieser Arbeit auch ist, wie Wissen erworben wird, d.h. welche Stadien des Für-wahr-Haltens es durchläuft und wie die Begründung im Okkulten gestaltet ist, werden die nivellierten Unterscheidungen unter anderen Begriffen präzisiert.

Zunächst geht es um eine exemplarische Bestandsaufnahme von Wissen in einem Fallbeispiel von okkulter Praxis in einem Wicca-Ritual, d.h. um die nun konkretisierte Frage, was für wahr gehalten wird und welche Begründungen gegeben werden. Für die Bestandsaufnahme ist eine Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis sinnvoll:

> Der weite Begriff von Wissen meint zum einen die Fähigkeit, angemessen zu erfassen, wovon etwas (z.B. ein Satz oder ein Bild) handelt, zum anderen den Bereich menschlichen Könnens, menschlicher Kompetenzen, Fertigkeiten, Praktiken und Kenntnisse. (Abel 2004: 321)

Auch Köppe trifft eine ähnliche Unterscheidung mit seinen Konzepten von theoretischem und praktischem Wissen. Bei theoretischem Wissen „handelt [es] sich *um Überzeugungen*[41] *einer Person, die betreffen, was der Fall ist, die wahr sind und für deren Wahrheit die Person (hinreichend)*[42] *gute Gründe anführen kann*." (Köppe 2008: 56) Als praktisches Wissen bezeichnet er „*(hinreichend) gut begründete wertende Einstellungen, in denen eine Person festhält, dass eine Handlung oder Lebensweise für sie gut, ratsam oder richtig ist*." (Köppe 2008: 168) Der Begriff der Handlung reicht von Einzelhandlungen bis zur

[41] Eine Überzeugung zeichnet sich nach Köppe in Anlehnung an Vellemann dadurch aus, dass man sich auf die Wahrheit der Proposition festlegen möchte: „What distinguishes believing a proposition from imagining or supposing it is […] the aim of getting the truth-value of that particular proposition right, by regarding the proposition as true only if it really is." (Vellemann 2000a: 252, zit. nach Köppe 2008: 52) Wahrheit ist das ‚epistemische Ziel' einer Überzeugung, ihr Erwerb ist mit zahlreichen Vorteilen für das Leben verbunden.

[42] ‚Hinreichend' heißt nicht, dass Köppe von einer objektiv erkennbaren Wahrheit ausgeht. Der Begriff von Wahrheit geht in die Begründung über: „Ob ein Satz wahr ist oder nicht, können wir nur herausfinden, indem wir ihn vor dem Hintergrund unserer Überzeugungen prüfen, das heißt ob wir erwägen, was für oder gegen seine Wahrheit spricht. Die Suche nach der Wahrheit einer Überzeugung ist daher praktisch eine Suche nach *Gründen* für die Wahrheit […]." (Köppe 2008: 54)

grundsätzlichen Frage nach der Lebensweise. Da Wissen in Wicca-Ritualen verdichtet angewandt und angeeignet wird, soll das Fallbeispiel auf diese Aspekte befragt werden: Über welche Kenntnisse muss ein Teilnehmer verfügen? Was wird im Ritual für wahr gehalten und wie wird es begründet? Welche Handlungen erscheinen gut, richtig und notwendig und wie ist deren Bewertung und Begründung gestaltet? Ist das Ritual eine in sich geschlossene Einheit von einzelnen Handlungen oder ist darin auch Wissen für eine allgemeine Lebensweise zu finden? Bei der Beantwortung der Fragen werden die Fragestellungen präzisiert, die für die Elaboration der Theorie okkulten Wissens grundlegend sind. Im Zuge dessen wird auch eine inhaltliche Gruppierung von Propositionen durchgeführt, die ebenfalls eine Grundlage für die spätere Auseinandersetzung bietet.

Als Fallbeispiel fungiert eine Passage aus Farrars Roman *The Twelve Maidens,* die sich durch die Gestaltung der Figurenkonstellation und der Perspektivenstruktur besonders eignet.[43] So sind sowohl erfahrene, initiierte Hexen (Donald, Bridget) anwesend als auch ein gelegentlicher Zuschauer bei Ritualen (Carl) sowie Figuren, die noch nie an einem Wicca-Ritual teilgenommen haben (Margaret, Peter) und auch nichts darüber wissen. Da letztere am Ritual aktiv teilnehmen sollen, besteht auf Figurenebene ein Erklärungs- und Reflexionsbedarf.

Zu Beginn des Rituals thematisieren Fragen der unwissenden Margaret eine Gruppe notwendiger Propositionen, das Wissen um Paraphernalia (rituelle Gegenstände):

> „What do the candles mean?“ „They mark the four cardinal points of the Circle − and the elements. North for earth, east for air, south for fire, west for water… Clever of Carl to find us a cottage where the actual fireplace *is* in the south. The altar's in the north, though it can be in the centre.“ […] „Two other candles on the altar; not essential, but usual … and helpful because they can tell you how the work has gone.“ „How so?“ „I may explain that one day, if … Well, anyway. Water, salt, pentacle, cords, wand, scourge, chalice, incense, white-handled knife, athames … Just as well that coffee-table's a decent size.“ (*TTM*: 51f.)

Die Kerze ist Teil einer größeren Anzahl von Paraphernalia. Das Wissen um die genaue Funktionsweise der Kerze wird als geheim und nur Initiierten zugänglich dargestellt. Handlungen, die mit den Gegenständen durchgeführt werden sollen,

[43] Ziel ist zunächst die Perspektive auf das Wissen der Figuren und das Geschehen im Text und nicht die Frage, welches Wissen ein fiktionaler Text überhaupt generieren kann (vgl. dazu 3.6).

werden nicht berichtet, es geht vielmehr um die Frage, was die Kerzen „bedeuten“ („mean“). Das Ritual erscheint als ein komplexer Vorgang, der Wissen über zahlreiche Paraphernalia bedarf.

Zwei weitere Gruppen von notwendigen Propositionen treten nach Beginn des Rituals hervor, praktisches Wissen für Bewegungsabläufe und rituelle Sprachformeln. Akteure sind die Neuhexen:

> Bridget and Donald, now Priestess and Priest, murmored over the water and salt over the altar. Then Donald joined them on the boundary, while Bridget picked up her athame – a slim knife with an inscribed black handle – and walked slowly clockwise around the room. „O thou circle, be thou a meeting place of love and joy and truth, a shield against all wickedness and evil; a meeting place between the world of men and the realms of the Mighty Ones; a guardian and protection that shall preserve and contain the power that we shall raise within thee…“ She replaced her athame on the altar, faced her brother, and whirled him into the circle with a kiss. Then Donald brought Margaret in the same way, and Bridget the two men. (*TTM*: 52)

Bewegungen und Sprechen sind nicht spontan oder intuitiv, etwa freier Ausdruck von Emotion oder unkontrollierter Ektase, sondern folgen vorher festgelegten Mustern. Die Anrufungsformel erscheint durch die Verwendung der alten Formen „thou“ und „thee“ wie überliefert. Deutlich wird auch, dass das Wissen über Paraphernalia nun eine Anwendung in Handlungen findet.

Der praktische Umgang mit Gegenständen und Details der Bewegungen und des Sprechens weisen auf eine weitere Gruppe von Propositionen hin, die die Handlung begründen: kosmologisches Wissen. So kann Margaret an diesem Punkt nicht bemerken, dass die gute Hexe Donald im Uhrzeigersinn läuft, während die bösen Hexen in den vorherigen Kapiteln des Romans gegen den Uhrzeigersinn laufen. Auch warum Frauen Männer und Männer Frauen in den Kreis befördern bleibt noch unerklärt. Gemeinsamer Nenner des Wissens ist, dass es darin um die Orientierung der Ritualhandlung nach Ordnungsprinzipien geht. So findet das Laufen im Uhrzeigersinn in einem Kreis statt, der nach den Himmelsrichtungen orientiert ist, die mit Elementen assoziiert sind. Auch ohne Erklärungen aus Theorien des Okkulten weist die Unterscheidung der fünf Elemente darauf hin, dass keine chemische Ausrichtung auf das Periodensystem der Elemente passiert, sondern eine spirituelle. Die Positionierung des Kreises als Zwischenwelt zwischen „realms of the Mighty Ones“ (*TTM*: 52) und der „world of men“ (*TTM*: 52) richtet die Handlungen nach transzendenten Dimensionen aus. Das Wissen darüber, wie mit Bewegungen, Sprechen und Gegenständen zu handeln ist, beruht

folglich auf einer mehrdimensionalen Orientierung nach Strukturen der Realität. Wissen über die Ordnung des Universums, der Welt und des Menschen sollen im Folgenden daher als kosmologisches Wissen (gr. *kósmos* = Ordnung) geführt werden. Kosmologisches Wissen versucht, die Gesamtheit des Universums zu systematisieren: „‚Kosmologie' bez[eichnet] denjenigen Bereich der Physik und Astronomie, der sowohl den der Beobachtung zugänglichen Teil des Universums untersucht als auch Theorien über das Universum als Ganzes, seine Gesch[ichte], Struktur und Dynamik aufstellt." (Stoeger 2001: 1712) Das Beispiel verdeutlicht die orientierende Funktion dieses Wissens sowie seinen oft modellhaften Charakter (zwei Geschlechter, drei Sphären, vier Himmelsrichtungen, fünf Elemente).

Mit den „realms of the Mighty Ones" (*TTM*: 52) wird neben einer kosmologischen Aussage über nicht alltägliche Sphären auch eine Aussage über nicht menschliche Entitäten eingeführt, d.h. theologisches Wissen im Literalsinn als Lehre über die Götter (gr. *theología* = Lehre von Gott). Kurz darauf fragt sich Margaret: „And who were the Lords of the Watchtowers?" (*TTM*: 52) Namen, Bedeutung und Eigenschaften der Entitäten bleiben genauso offen wie die Frage, ob es sich dabei um die *Mighty Ones* handelt. Deutlich wird, dass theologisches Wissen nicht immer vollständig vom kosmologischen zu unterscheiden ist, da sich die Positionierung des Menschen im Kosmos auf Vorstellungen von Göttern beziehen kann und Aussagen über das Wesen der Götter gleichzeitig auch Aussagen über die Struktur des Kosmos sein können.

Zusätzlich führt der Text durch Bewusstseinsdarstellung epistemologische Fragen ein:

> Margaret lost track of the ritual for a while, gripped by the discovery that the circle was real. Outside the candles was another world; even the walls of the room seemed misty, as though she saw them through a pale electric-blue sphere of which the Circle itself was the equator. It seemed to her to grow in strength as Bridget moved to east, south, west, and north, tracing pentagrams in the air with her athame and summoning the Lords of the Watchtowers; the pentagrams lingered beyond the sphere … Margaret struggled to pin down her impressions; did she actually see those five-pointed stars, on the threshold of vision, or merely sense them? (*TTM*: 52)

Die Wahrnehmung der Figur verlagert sich von den Handlungsabläufen hin zur Frage nach der Realität rituell erzeugter Phänomene, speziell des Kreises. Er besitzt eine sichtbare Farbe und Ausdehnung und wird als eindeutig real existent wahrgenommen. So wird das kosmologische Postulat des Kreises als Welt

zwischen anderen Dimensionen verifiziert. Die Wahrnehmung der Pentagramme verschwimmt dagegen zwischen alltäglicher Wahrnehmung, dem Sehen („see"), und einem inneren Spüren („sense"). Im weiteren Verlauf des Rituals häufen sich Begründungen des bisher angewandten Wissens:

> A part of Margaret's mind wondered, perfunctorily, if that naked brother-sister embrace ought to disturb her; but she could see them only as High Priest and High Priestess, and knew with quick certainty that that was how they saw each other. The ritual began to take on meaning for her. A woman had walked into the unformed Circle, and had formed it. A High Priestess stood before the altar, receiving the fivefold kiss of recognition and homage. Margaret's intuition jumped ahead, sensing the third stage as the High Priest knelt again. (*TTM*: 53)

Während das Sehen im Fall des Kreises optischer Natur ist, ist das Verb *to see* im Zusammenhang der Frage nach sexueller Anziehungskraft zwischen Bruder und Schwester besser als ‚auffassen' zu verstehen. Noch im selben Satz entsteht Gewissheit („she knew with quick certainty"), die im nächsten Satz ‚Sinn macht' oder ‚an Bedeutung gewinnt' („to take on meaning"). Die positive Bewertung des Wissens als wahr, gut, richtig und ratsam wird somit von Margaret selbst erschlossen, ohne eine Erklärung durch sprachliche Vermittlung der Neuhexen. Der Erkenntnisgewinn ist so groß, dass Margaret den folgenden Teil des Rituals bereits intuitiv im Voraus spüren („sensing") kann.

Im weiteren Verlauf spitzen sich Fragen der Begründung und Bewertung auf ein Wissen hin zu, dessen Wahrheit nur durch eine spezielle Form der Erfahrung festgestellt wird. Das Ritual ist nicht mehr nur Ziel eines Wissens um Abläufe, sondern nun auch Quelle eines Wissens, das einer speziellen Erfahrung entspringt:

> Margaret ceased to wonder whether it was imagination or optical fact, because she grasped it as psychic truth, and the way it reached her no longer mattered. She watched with calm exhilaration as Bridget's averagely fine body became subtly magnificent, the flax of her hair became gold, the grey eyes became flecked with silver. (*TTM*: 53)

Inhalt ist theologisches Wissen, die Anschauung einer Göttin. Das in den vorherigen Absätzen aufgebaute epistemologische Problem, „imagination or optical fact", findet seine Auflösung in der Erkenntnis einer „psychic truth". Der Text wertet die Frage nach der Begründbarkeit als irrelevant ab. Die Wahrnehmung der Göttin wird zwar mit „watched" als Sehen bezeichnet, herkömmliches optisches Sehen kann dies allerdings nicht meinen, sondern eine besondere Art der Erfahrung, die eine Autorität besitzt, die überzeugend genug ist, um auch ohne Begründung als Wahrheit gelten zu können.

Weiterhin wird ein Bezug hergestellt, der über die Gegenwart des Rituals hinaus reicht. Margaret erhält eine Erkenntnis durch ein Echo eines vergangenen Erlebnisses, der ‚Heckenerleuchtung': „There came to her an echo of that moment of relevation by the hedgerow, of oneness with the universe, and it merged with the present; she knew Donald's invocation had touched her, also." (*TTM*: 53). Die invozierte Göttin spricht mit Bezug auf Vergangenheit und Gegenwart:

> „And thou who thinkest to seek for me, **know** thy seeking and yearning shall avail thee not, unless thou **knowest** the mystery: that if that which thou seekest thou findest not within thee, thou will never find it without thee; for behold, I have been with thee from the beginning; and I am that which is attained at the end of desire."[44] She **knew** an instant of thunder and of vertigo; then she was free of the tugging, gliding free, at the same time afraid and not afraid. Beyond the violet of the sphere, the walls were transparent and infinite. She **knew** she must not pass that violet veil, but she felt no frustration. (*TTM*: 54, eigene Hervorhebungen, kursiv im Original)

Als Weg zu zukünftiger Erkenntnis skizziert die Göttin eine Wendung ins eigene Selbst. Die Erkenntnis wird durch auffällig häufige Verwendung von *to know* als Wissen bezeichnet. Die Polyvalenz des Verbs zeigt sich besonders darin, dass der Ausdruck auch für „an instant of thunder of vertigo", das Erleben einer körperlichen Erfahrung, verwendet wird.

Auf dem Höhepunkt der Erkenntnis weist das Ritual im Roman eine Leerstelle auf. Die Bewusstseinsdarstellung, vorher dominantes Mittel einer Begründung von Wissen, reißt ab. Die Erzählung kehrt erst nach einem Szenenwechsel an einen anderen Ort zum Ritual zurück. Eine Darstellung der weiteren Erfahrungen Margarets, etwa der Rückkehr in den eigenen Körper, geschieht nicht. Sie berichtet erst später, was passiert ist: „Then I felt a sort of a lurch – that's the only way I can describe it, or like going down in a lift […]." (*TTM*: 56) Es bleibt eine Leerstelle, die durch einen Szenenwechsel erzeugt und nachträglich nur durch eine als unzulänglich charakterisierte Erzählung der Figur gefüllt wird.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das beispielhaft ausgewählte Ritual aus *The Twelve Maidens* die in der Einleitung vorgestellten drei Dimensionen okkulten Wissens aufweist und Fragen aufwirft, die eine Theorie okkulten Wissens zu bearbeiten hat. Dazu gehört erstens Wissen für okkulte Praxis mit verschiedenen Inhalten wie Paraphernalia, Bewegungsabläufen und sprachlichen Formeln, aber auch theologisches Wissen über göttliche Wesen und

[44] Die Rede der Göttin ist ein Auszug der sog. *Charge of the Goddess* (vgl. *WWD*: 173), was im Roman jedoch nicht expliziert wird.

kosmologisches Wissen über die Struktur des Universums und die Position des Menschen darin. Die Annahmen, die dieses breite Spektrum an Wissensinhalten vereint, müssen von einer Theorie okkulten Wissens geklärt werden.

Das Ritual differenziert zweitens verschiedene Aspekte der epistemologischen Dimension, Prozesse der Erkenntnis und der Begründung behaupteter Wahrheit. Begriffe wie „to take on meaning", „knew with quick certainty", „grasped it as psychic truth" (TTM: 54) und die auffällige Häufung von *to know* weisen darauf hin, dass der Begriff Wissen nicht ausreicht, um Erkenntnisprozesse und ihre Produkte zu beschreiben. Das gilt im Beispiel auch für die Erfahrung, die durch eine Leerstelle und eine unvollständige nachträgliche Beschreibung als nur schwer kommunizierbar charakterisiert wird. Konzepte zur Beschreibung der epistemologischen Dimension sollen solche Begriffe erklären können.

Ein dritter Aspekt liegt in den Bezügen auf Vergangenheit und Zukunft, die im Beispielritual angelegt sind. Mit der kurzen Erinnerung findet ein Erlebnis der Vergangenheit Eingang in Margarets Verständnis dessen, was im gegenwärtigen Ritual der Fall ist. Die Aufforderung der Göttin, Wissen im eigenen Selbst zu suchen, weist dagegen auf zukünftige Erkenntnisprozesse hin. Der Begriff des okkulten Wissens darf also nicht bei der Beschreibung von Ritualen stehen bleiben. Er soll vielmehr Erkenntnisprozesse mit Perspektive auf Ereignisfolgen und das gesamte Leben beschreibbar machen. Dabei muss die Betrachtung über das exemplarisch ausgewählte Ereignis hinaus gesamte Narrationen umfassen und die Konsequenzen der Praxis aufzeigen.

Alle drei Dimensionen des Rituals rücken viertens die Frage nach der Brauchbarkeit des Wissens, d.h. nach der Wirkung okkulter Praxis und Erkenntnis in den Blick. Das okkulte Ziel des Rituals ist auffällig unklar. Wissen wird angewandt und erworben, aber wozu es praktisch dient und warum Margaret weiteres Wissen überhaupt suchen sollte, ist nicht ersichtlich. Das Ritual weicht vom Standardablauf[45] von Wicca-Ritualen genau in den Phasen ab, die seine Wirkung bestimmen sollen:

[45] Ein gewisser Konsens herrscht Magliocco zufolge trotz des pluralistischen, ekklektizistischen und veränderlichen Charakters von Wicca bis in den weiteren Bereich des Neopaganismus hinein: „Regardless of their intent, Pagan rituals share a structure that is common to all the Neo-Pagan

Circle Construction
    Cut the Circle
Invoke Elements[46]
Consecrate the Circle
Invoke the Watchtowers
State the Purpose of the Rite
Invoke the Gods
Conduct Work of Specific Ritual[47]
    Raise Energy
    Focus and Release Energy on Target
Grounding[48]
Complete any other Ritual Work
Circle Deconstruction
    Bid the Gods Farewell
Bid the Watchtowers Farewell
    Break the Circle

Dar. 2: Standardablauf von Wicca-Ritualen

Die Konstruktion des Kreises, die Anrufung der Elemente und *Watchtowers*, die Invokation der Göttin und das Erden werden von den Figuren in dieser Reihenfolge durchgeführt. „State the Purpose of the Rite", „Conduct Work of Specific Ritual" und „Complete any other Ritual Work" fehlen jedoch. Gerade diese sind zentrale Bestandteile von Ritualen. So definiert Bonewits[49] das Ritual als

> any ordered sequence of events or actions, including directed thoughts, especially one that is repeated in the ‚same' manner each time, and that is designed to produce a predictable altered state of consciousness within certain magical or religious results may be obtained. (zit. nach Adler 1979: 164)[50]

---

traditions. This structure constitutes a kind of grammar that allows ritualists to reproduce rituals they have experienced and to generate new ones that improvise on the framework and insert new elements at appropriate times." (2004: 138)

[46] Als Grundlage dient ein Schema von Bado-Fralick. Sie differenziert darin die genaue Reihenfolge der Elemente. Zur Vereinfachung wird dies zu „Invoke Elements" zusammengefasst.

[47] Bado-Fralick differenziert keine einzelnen Aspekte dieser Phase. Mit Blick auf die Ritualdefinition von Bonewits erscheint es jedoch sinnvoll, ihr Modell dort zu konkretisieren, da es sich um das zentrale Element von Ritualen handelt: „Almost every magical-religious ritual known performs the following acts: emotion is aroused, increased, built to a peak. A target is imagined and a goal made clear. The emotional energy is focused, aimed and fired at this goal." (Bonewits 1979: 175) Auch in Maglioccos Ausführungen über den Ablauf von neuheidnischen Ritualen bestimmen das Generieren und Fokussieren von Energie als zentrale Elemente (vgl. 2004: 140).

[48] Bei Bado-Fralick steht an dieser Stelle „Sharing cakes and wine". Dies verankert jedoch konkrete Paraphernalia zu stark in einem Schema, das Allgemeingültigkeit anstrebt. Im Modell von Magliocco steht stattdessen „Grounding" (dt. ‚erden'). Magliocco (vgl. 2004: 141) gibt an, dass das Verzehren von Kuchen und Wein nur eine von verschiedenen Methoden des Erdens ist, daher wird ihrem Vorschlag gefolgt.

[49] Bonewits ist ein bekannte Wicca-Persönlichkeit und Autor zahlreicher Populär-Esographien.

[50] Mit Sequenzierung und Repetitivität beinhaltet die Definition typische Merkmale von Ritualen. Auffällig ist, welche Merkmale sie nicht enthält. So ist nicht von Formalität, Feierlichkeit, Öffentlichkeit oder dramatischer Struktur die Rede (vgl. für Merkmale von Ritualen Dücker 2007: 28-32). Das Ritual ist so betrachtet ähnlich einer Methode oder einer Technik eine bewährte, zweckorientierte Handlungskette. Damit wäre es also möglich, okkulte Praktiken generell als Ritual zu fassen.

Die Veränderung von Bewusstseinszuständen und die Fokussierung der Energie geschehen mit einer Intention auf ein definiertes Ziel hin. Wenn das Ritual im Roman eine brauchbare Handlung darstellt, die „gut, ratsam oder richtig“ (Köppe 2008: 168) ist, muss beschrieben werden, ob es trotz der fehlenden Phasen Resultate hat. Eine Theorie okkulten Wissens sollte auch die besonderen okkulten Wirkungen von Ritualen und die darin gemachten speziellen Erfahrungen beschreiben können.

2.2 Wissen, Sinn, Evidenz: Kategorien zur Beschreibung von Wissenskonstruktion in konstruktivistischer Perspektive

„Wie kommt also ‚okkulter Sinn‘ zustande?“
(Stenger 1993: 139)

Eine geeignete Grundlage für die Beantwortung der vom Fallbeispiel aufgeworfenen Fragen und für die gesamte Konzeptionalisierung des okkulten Wissens ist Stengers Studie *Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeit*: *Eine Soziologie des New Age* (1993). Sie hat zum Ziel, das *New Age* als ein Wissenssystem zu beschreiben und mit anderen zu vergleichen. Sie ist dabei ein umfangreicher „‚Beobachtungsapparat‘ für die ‚Konstruktionsmaschinerie von Wirklichkeit‘“ (Stenger 1993: 92).[51] Die Architektur der Theorie kommt hinsichtlich der elementaren Konzepte ohne einen direkten Bezug auf das Okkulte aus, was angesichts der Zielsetzung verwundern mag.

Auch das Fallbeispiel aus Farrars Roman mit Elementen wie beschworenen Göttinnen, kosmologischen Strukturen und rätselhaften Paraphernalia lässt erwarten, dass eine spezielle Wissenstheorie für eine Analyse notwendig wäre. Das ist aber nicht der Fall:

> Wie kommt also ‚okkulter Sinn‘ zustande? Auf dieselbe Weise, auf die auch jede andere Deutung von Ereignissen, Wahrnehmungen, Gegenständen und Sachverhalten hergestellt wird: Durch eine Verknüpfungsleistung des erkennenden Subjekts, durch ein Aufeinanderbeziehen von Kategorien der Erfahrung auf sinnliche und emotionale Wahrnehmungsvorgänge. (Stenger 1993: 139)

[51] Schriftliche Workshopinformationen fungieren bei Stenger neben Interviews als textuelle Quelle, da sie ihre Inhalte in komprimierter Form präsentieren. Über umfangreichere Texte spekuliert er, dass sie unterschiedliche Sinnstrukturen des *New Age* miteinander verbinden. Um Grundorientierungen und Entwicklungen in längeren Texten zu zeigen, sind die mittels der Workshopinformationen erarbeiteten Kategorien anwendbar (vgl. Stenger 1993: 127).

Okkulte Erkenntnis verwendet die gleichen Bausteine und Prozesse wie alltägliche Erkenntnis. Der Gegenstand dieser Arbeit, okkultes Wissen, wird daher zunächst mit einer Fokussierung auf ‚Wissen' in Gestalt der stengerschen Theorie erschlossen. Erst im nächsten Kapitel erfolgt eine Bestimmung des Okkulten. Danach folgt eine weitere Analyse des bereits besprochenen Rituals aus Farrars *The Twelve Maidens*. Zusätzlich zu den bisher verwendeten, überwiegend inhaltlich orientierten Kategorien werden dabei ausgewählte Konzepte vorgestellt und angewendet. Das heuristische Potential der Konzepte zeigt sich bei der Beschreibung unterschiedlicher Formen der Erkenntnis und Begründung von Wissen.

Die konstruktivistische Disposition[52] der Theorie okkulter Wirklichkeitskonstruktion hat Konsequenzen für den Wissensbegriff:

> In dieser erkenntnistheoretischen Perspektive verändert sich notwendigerweise auch der Begriff des „Wissens". Das Kriterium der „Wahrheit" verliert an Gewicht zugunsten des Begriffs der „Brauchbarkeit" (Glasersfeld spricht in diesem Zusammenhang von „Viabilität"). Da die ontische Realität nicht erkennbar ist, kann es auch kein wahres Wissen über sie geben. Der Wert allen Wissens bemißt sich danach, inwieweit es für ein erfolgreiches Handeln nützlich ist, inwieweit es also einen Weg zeigt, mit sich und der Umwelt zurechtzukommen. (Stenger 1993: 98)

Auch die Wissensbegriffe des vorigen Kapitels gingen nicht von einer objektiv erkennbaren Wahrheit aus, sondern definierten Wissen als für wahr Gehaltenes und Begründbares. In der konstruktivistischen Perspektive rückt die Brauchbarkeit und Handlungsrelevanz in den Mittelpunkt. Das bedeutet jedoch

[52] Für eine Bezugnahme der Kontexttheorie auf verschiedene Varianten des Konstruktivismus vgl. Stenger (1993: 91-109). Er definiert den Konstruktivismus als den interdisziplinären Sinnzusammenhang, „dessen Kernthese ist, daß das Subjekt seine Welt und Wirklichkeit selbst herstellt." (Stenger 1993: 97) Die sinnsoziologische Kontexttheorie Stengers weist Anknüpfungspunkte zu verschiedenen Vertretern von Konstruktivismustheorien auf. Diese sind sehr komplex und können hier nur stark verkürzt wiedergegeben werden. Mit dem Sozialkonstruktivismus von Berger und Luckmann (1980) verbindet die Kontexttheorie die Perspektive auf Prozesse und Phänomene der Objektivierung von Sinn. Während Berger und Luckmann jedoch von einer Alltagswelt als der obersten Wirklichkeit ausgehen, in die spezielle ‚Sinnprovinzen' eingebettet sind, akzeptiert Stenger den höheren Realitätsstatus der Alltagswelt nicht. Er legt stattdessen Konzepte vor, mit denen die Reichweite und Verbindlichkeit von Sinnherstellungen beschrieben werden können (siehe routinisierte Sinnerstellung, institutionalisierte und gesetzte Kontexte in diesem Kapitel). Mit den kognitionstheoretischen Konstruktivismen von Maturana/Varela (1987) und Glasersfeld (1985, 1987) hat die Kontexttheorie die Konzentration auf die Erfahrung als Ort der Wirklichkeitserkenntnis und die Beobachtung von Rekursivität und Selbstreferenz gemeinsam. Stenger (vgl. 1993: 102) zieht weiterhin Parallelen zwischen seinen Konzepten zur Beschreibung von Routinisierung und Sedimentierung von Sinn und Glasersfelds Aussagen zur Rolle von Wiederholung bei der Wirklichkeitskonstruktion. Als Teil eines empirischen Konstruktivismus könnte man die Kontexttheorie schließlich verstehen, da sie konkrete, soziale Objektivationen von Sinn hinsichtlich ihrer Strukturen, Elemente und Bedingungen beschreibt. Diese Systematisierung von Konstruktivismustheorien folgt Knorr-Cetinas *Spielarten des Konstruktivismus* (1989).

nicht, dass keinerlei Bewertung des Wissens mehr passiert und es in individueller Beliebigkeit zerfällt. Zum einen gilt für das Subjekt: „In jedem konkreten […] Erfahrungszusammenhang haben sich Wissenssegmente als ‚wahr', ‚objektiv' und ‚überprüfbar' herausgestellt und sich auf diese Weise als zuverlässige Bausteine sozialer Realität erwiesen." (Stenger 1993: 98) Zum anderen finden auch auf überindividueller Ebene Prozesse der Validierung statt:

> ‚Objektiv' ist dem Konstruktivisten mithin jenes Wissen, das sich in intersubjektiven, überindividuellen, institutionalisierten Kontexten als ‚viabel', als passend und brauchbar erweist. Die kollektive Brauchbarkeit von Wissen verweist also stets auf gesellschaftliche Zusammenhänge und auf die wissenssoziologische Tatsache, daß die gesellschaftlichen bzw. kulturspezifischen Konstruktionen dem Subjekt als ‚äußere', ‚objektive' Realitäten erscheinen. Tradierte, kollektiv bewährte Kategorien und Wissenssegmente haben erkenntnistheoretisch nie einen höheren ontologischen Status als das Wissen gesellschaftlicher Außenseiter. Der Statusunterschied von Wissensformen liegt also nicht auf der ontologischen Ebene, sondern immer auf der sozialen […]. (Stenger 1993: 103)

Auch Wissensformen wie „dissonant or contradictory knowledge claims" (Viswanathan 2009: 16) oder „alternative and contradictory knowledges" (Kirchhofer 2009: 5), zu denen das Wissen gesellschaftlicher Außenseiter wie Wicca gehört, sind aus dieser Perspektive nicht ontologisch anders beschaffen, sondern weniger erfolgreiche soziale Konstruktionen. Die Frage, ob das Wissen des *New Age* ‚wirklich' wahr ist und wie reale Subjekte das Wissen ‚wirklich' gewinnen, ist nicht Gegenstand der konstruktivistischen Perspektive.

Mit der Ersetzung von Wahrheit durch Brauchbarkeit als Maßstab des Wissens stellt sich die Frage, wofür sich das Wissen des *New Age* brauchbar erweist. Stenger beschreibt die Brauchbarkeit aus modernisierungstheoretischer Perspektive. Nach Beck[53] ist das Subjekt in der Moderne einem Individualisierungsdruck ausgesetzt:

> Wenn die kulturellen Bedingungen Pluralitäts- und Relativitätserfahrungen ubiquitär machen, ‚zwingen' sie die Subjekte potentiell in eine reflexive Distanz gegenüber der Erfahrung und Bestimmung eigenen Seins. Anders formuliert: Das kulturelle System moderner Gesellschaften ‚produziert' eine Vielfalt von Situationen, die von den Subjekten als ‚biographischer Bruch' oder als ‚Sinn'-los erfahren werden und somit systematisch die existentielle Aufforderung (scheinbar) privater Sinnsuche und Sinnstiftung enthalten. (Stenger 1993: 53)

Erfolgreich sind Wissensformen, die dem Subjekt beim Umgang mit dem Individualisierungsdruck helfen, indem sie die Entwicklung der dafür brauchbaren

[53] Beck stellt die These auf, dass „das antimodernistische Szenario, das augenblicklich die Welt beunruhigt – Wissenschafts-, Technik- und Fortschrittskritik, neue soziale Bewegungen – nicht im Widerspruch zur Moderne steht, sondern Ausdruck ihrer konsequenten Weiterentwicklung über den Entwurf der Industriegesellschaft hinaus ist." (1986: 15)

Kompetenzen ermöglichen. Das Wissenssystem *New Age* gibt dem Subjekt solche Möglichkeiten:

> Im Unterschied zu anderen etablierten Wissenssystemen, die ebenfalls reflexive Kategorien zur Verfügung stellen (Religion, Wissenschaft) ist im *New Age* ein Kurzschließen von individueller Erfahrungsstruktur, Sinnherstellungskompetenz und formalen Wissenselementen möglich. (Stenger 1993: 54)

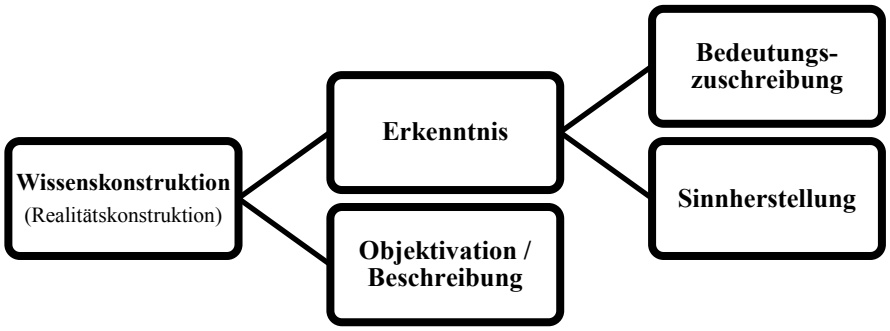
Mit dem Eintritt in das *New Age* ist das Subjekt „prinzipiell sofort handlungsfähig und definitionsmächtig" (Stenger 1993: 54), weil die eigene Erfahrung im Mittelpunkt steht. Die Brauchbarkeit des Wissens liegt also nicht nur in praktischen Resultaten von Ritualen, sondern auch im Bereich der Deutungsfähigkeit und Identitätskonstruktion. Die besonderen Leistungen des okkulten Wissenssystems werden an späterer Stelle vorgestellt.

‚Wissen' erscheint bei der Beschreibung des Wissenssystems *New Age* meistens nur als Dachbegriff oder als Synonym für präziser bestimmte Konzepte. Für die Bestimmung konkreter Bausteine der Wissenskonstruktion ist der Begriff ‚Sinn' besser geeignet, da er stärker die Konstruktivität, Subjektivität, Reflexivität, Prozesshaftigkeit und Handlungsrelevanz von menschlicher Realitätskonstruktion zum Ausdruck bringt. Margarets Frage „What do the candles mean?" (*TTM*: 51) illustriert das Konzept. Die Figur ‚weiß', dass es sich um Kerzen handelt. Stenger verwendet dafür das Konzept ‚Bedeutung'. Bedeutung ist definiert als „kulturübliche Seinsdefinition eines Objektes, die soweit internalisiert und ‚typisch' abstrahiert ist, daß jedes erwachsene Gesellschaftsmitglied zu einer ‚angemessenen' Bestimmung eines Objektes unabhängig von dem Kontext, in dem es erscheint, kommen kann" (Stenger 1993: 58). Das trifft für die Bedeutung der Kerze zu. Dennoch fragt Margaret, weil sie das *meaning* nicht kennt, was etwas anderes heißen muss als Bedeutung. Für das Gefragte bietet sich ‚Sinn' als Konzept an. Sinn ist in der konstruktivistischen Perspektive „keine Qualität von Phänomenen, sondern Produkt einer konstruktiven Leistung von erkennenden und handelnden Subjekten" (Stenger 1993: 56). Sinn ist definiert als „Produkt einer Praxis des Unterscheidens und Verknüpfens" (Stenger 1993: 56), formal gesehen als „Relation von Bedeutungen" (1993: 59). Margaret ist die Bedeutung einer Kerze bekannt, aber ihren Sinn muss sie neu erkennen.

Prozesse des Erkennens können in Bezug auf Sinn und Bedeutung differenziert werden. ‚Erkennen' ist in konstruktivistischer Perspektive ein „Prozess der

Wahrnehmung von Bedeutungseinheiten in Kontexten, d.h. in Relation zu anderen Phänomenen“ (Stenger 1993: 59f.). Die Operationen dabei sind ‚Bedeutungszuschreibung‘ und ‚Sinnherstellung‘, beide werden in der Regel als einheitliches Geschehen erfahren. Verknüpfung geschieht durch „Rückführung von Unbekanntem auf Bekanntes“ (Stenger 1993: 57).[54] Verknüpft werden Wahrnehmungsakte mit bereits abgelagerten Kategorien der Erfahrung oder Kategorien der Erfahrung unter sich (vgl. Stenger 1993: 59). Bedeutung ist tendenziell stabil, Sinn tendenziell variabel. Produkt einer Sinnherstellung ist ein ‚Kontext‘[55] bzw. ‚Sinnzusammenhang‘, der als „Organisation von Bedeutungen in Sinnzusammenhängen“ (Stenger 1993: 60) definiert ist. Um die Ritualkerze nicht nur als herkömmliche Kerze zu erkennen, muss Margaret nicht nur ihre bekannte und bereits stabilisierte Bedeutung erkennen, sondern zahlreiche neue Verknüpfungen zu anderen Bedeutungen herstellen, etwa zur kosmologischen Strukturierung des Rituals, die durch die Kerzen markiert ist.

Für die Analyse der Konstruktion okkulten Wissens in Wicca-Literatur ist das von Stenger erarbeitete Maß an terminologischer Differenzierung nicht immer notwendig. Daher bietet sich eine Hierarchisierung von Begriffen aus dem Bereich des Erkennens an:



Dar. 3: Hierarchisierung von epistemologischen Begriffen

[54] Damit steht das Verständnis von Sinn im Gegensatz zur Auffassung von Habermas, der Sinn durch Intersubjektivität bestimmt. Stenger argumentiert dagegen, dass intersubjektive Sinnkonstruktionen aus konstruktivistischer Perspektive nur Deutungen von Erfahrungen sein können, d.h. Konstruktionen, die auf anderen, subjektiven Konstruktionen beruhen (vgl. 1993: 57).
[55] Kontext und Sinnzusammenhang sind nach Stenger synonym. Der Terminus ‚Kontext‘ wird im Folgenden nicht verwendet, um Verwechslungen mit dem literaturwissenschaftlichen Kontextbegriff zu vermeiden. Ein Kontext als Sinnzusammenhang ist bei Stenger nicht das „Bedeutung wesentlich mitbestimmende sprachliche oder kulturelle Umfeld“ (Müller 2008: 379) eines Textes, sondern ein allgemeiner gefasstes Konzept zur Analyse von Sinnkonstruktionsprozessen, ähnlich den Sinngebieten von Schütz und Luckmann oder den Rahmen in Goffmans ‚Rahmenanalyse‘ (vgl. Stenger 1993: 55). Bezieht ein Literaturwissenschaftler ein Werk auf seinen Kontext, ist dies eine spezielle Form der Relationierung von Bedeutungen, daher sollen beide Kontextbegriffe auseinandergehalten werden.

Bedeutungszuschreibung und Sinnherstellung unterscheiden sich auf die o.g. Weise. Sinnherstellung verknüpft Bedeutungen, so dass beides ineinander greift. Erkenntnis kann beide Operationen einzeln oder zusammen bezeichnen, da meist beides gleichzeitig geschieht. Auf dieser Ebene wird die vorliegende Arbeit sich häufiger bewegen, Bedeutungszuschreibung wird nur in Ausnahmen verwendet. Im Beispiel Margaret ist das Interessante die neu verknüpfende Sinnherstellung der Kerze, die festgestellt werden kann, ohne noch einmal explizit darauf hinzuweisen, was die Bedeutung einer Kerze ist. Um eine begriffliche Wiederholung zu vermeiden, werden im Folgenden neben Erkenntnis auch übliche Synonyme wie z.B. „verstehen“ verwendet. Wissenskonstruktion umfasst sowohl den konstruktiven Akt der Erkenntnis als auch Objektivationen von Konstruiertem, z.B. Kommunikation durch Sprache oder durch Texte. Die Begriffe Wissenskonstruktion und Realitätskonstruktion sind bei Stenger synonym, wie sich z.B. in seinen Ausführungen zur wissenschaftlichen Realitätskonstruktion[56] zeigt. Realitätskonstruktion wird im Folgenden als Begriff vermieden, weil im Verlauf der Arbeit noch Konzepte auftreten, die begriffliche Überlagerungen verursachen würden.

Nun wird auf Basis dieser Konzepte elaboriert, welche Mechanismen bei Margarets Erkenntnisprozessen im Ritual beteiligt sind. Dazu gehört auch Erkenntnis über die Ritualsituation hinaus und die Kommunikation eines nicht oder nur schwer kommunizierbaren Erlebnisses. Die Erkenntnisprozesse der Figur Margaret lassen sich als unterschiedliche Prozesse der Sinnherstellung beschreiben. Ein Beispiel dafür ist die Frage nach der für die Wicca-Religion typischen rituellen Nackheit (vgl. *TTM*: 53) Eine heuristisch wertvolle Unterscheidung für die Beschreibung solcher Sinnherstellungsprozesse ist die Differenzierung zwischen ‚routinisierter‘, ‚reflektierter‘ und ‚reflexiver‘ Sinnherstellung. Routinisierte Sinnherstellungen laufen unbewusst ab, sie schaffen die „‚Gewissheit der Welt‘, die aller Reflexion vorrausgeht“ (Stenger 1993: 63).[57] Sie haben sich biographisch bewährt und sind soweit stabilisiert, dass sie nicht aktiv im Bewusstsein des Individuums präsent sein müssen, um Realität

[56] „Das wissenschaftliche an wissenschaftlicher Erkenntnis ist also prinzipiell keine besondere Wahrheitsnähe, sondern ein *typischer Umgang mit den Bedingungen jeder Realitätskonstruktion*.“ (Stenger 1993: 82)

[57] Auch hinsichtlich dieses Konzeptes verwendet Stenger den Realitätsbegriff. So sind routinisierte Sinnherstellungen „gewohnheitsmäßige Realitätszuschreibungen“ (Stenger 1993: 63).

zu erkennen. Kommt es jedoch zur Notwendigkeit eines neuen Verstehens einer Situation, wird in den Modus reflektierter Sinnherstellung gewechselt. Reflektierte Sinnherstellung ist immer handlungsbegleitend (vgl. Stenger 1993: 63). Margaret kann auf keine Ritualerfahrung zurückgreifen, die schon einmal den Sinn von ritueller Nacktheit hergestellt hätte und kommt daher ins Nachdenken („wondered", *TTM*: 53). Sie muss entscheiden, wie sie sich zum vermeintlich inzestuösen Geschehen verhalten und was sie empfinden soll. Um reflexive Sinnherstellung kann es sich nicht handeln, da sie in Situationen ohne Handlungsdruck, meist retrospektiv, auftritt. Reflexive Sinnherstellung findet erst nach dem Ende des Rituals im Gespräch mit den Wicca statt. Die reflektierte Sinnherstellung kommt auffällig schnell zu einem Ergebnis („[…] she knew with quick certainty […]", *TTM*: 53), so dass sich die Frage stellt, wie es zu der Erkenntnis kommt.

Das führt zur zeitlichen Dimension von Sinnherstellungsprozessen, die über die Ritualsituation hinaus Zukunft und Vergangenheit umfassen. Die Frage nach dem Sinn ritueller Nacktheit ist ein Beispiel für das Gegeneinanderarbeiten von Stabilisierung und Flüchtigkeit in Sinnherstellungen. Grund dafür ist die Vieldeutigkeit von Bedeutungseinheiten. Objekte, Worte, Symbole etc. verweisen in der Regel auf verschiedene Sinnzusammenhänge, je nach Erinnerungen und Erfahrungen des Subjekts (vgl. Stenger 1993: 70f.). Beim Verknüpfen von Bedeutungseinheiten erhalten Sinnzusammenhänge die Tendenz, von anderen abgelöst zu werden. Dagegen arbeiten Mechanismen der Stabilisierung, d.h. der Bestätigung und Bewährung. Die Bedeutungseinheit ‚Nacktheit' weist eine solche Vieldeutigkeit auf. Je nach Sinnzusammenhang kann Nacktheit z.B. als erotische Sexualität oder kindliche Unschuld erkannt werden. Margaret hat zu Beginn des Rituals die Nacktheit bereits als nicht erotische Notwendigkeit erkannt. Im Gespräch mit den Wicca-Figuren wurde ein Konsens darüber ausgehandelt, dass Nacktheit in der Situation keine Markierung für den Sinnzusammenhang erotische Sexualität ist.

Diese Form der Stabilisierung lässt sich als ‚situative Stabilisierung' beschreiben: „Sie focussieren die Aufmerksamkeit für die Dauer der Situation und grenzen so die potentielle Flüchtigkeit mentaler Kontextualisierungen ein (ohne sie – in der

Regel – vollständig zu determinieren.)“ (Stenger 1993: 70) Die Umarmung „naked brother-sister embrace“ (*TTM*: 53) verschärft die bis dahin berührungslose Nacktheit jedoch um die gegenseitige Berührung von Mann und Frau, so wie sie im Sinnzusammenhang ‚erotische Sexualität‘ vorliegt. Die situative Stabilisierung des Sinnes der Nacktheit wird daher erschüttert, Margaret tritt dementsprechend aus der bereits routinisierten Sinnherstellung wieder in reflektierte Sinnherstellung ein. Sie muss feststellen, ob eine Neuverknüpfung als erotische Sexualität und damit als Inzest angebracht ist und verneint diese Option mit der „quick certainty“ (*TTM*: 53). Diese ist jedoch nicht nur als Resultat situativer Stabilisierung zu bewerten, da Margaret schon bei der Diskussion zu Beginn des Rituals auffällig gelassen ist. Sie reflektiert („puzzling over“, *TTM*: 53) zu dem Zeitpunkt darüber, wie einfach sie akzeptiert, dass Nacktheit zu einem Ritual gehört und kommt zu keiner genaueren Antwort als „in some obscure way“ (*TTM*: 53).

Der Figur wird nicht bewusst, dass die situative Stabilisierung an ‚biographische Stabilisierung‘ anknüpft. Biographische Stabilisierung geschieht durch Wiederholung und Bewährung über mehrere Situationen hinweg. Die erste Analyse des Beispiels hat gezeigt, dass das Ritual einen Verweis auf die vergangene Heckenerleuchtung enthält. Diese ist kein Ritual, sondern ein nicht geplantes und nicht wiederholbares Ereignis, das die Figur alleine erlebt. Auch in der Heckenerleuchtung spielt Nacktheit eine Rolle. So bricht die geschärfte Wahrnehmung „hyperconsciousness“ (*TTM*: 26) bei der Hecke zunächst ab und kehrt erst zurück, als Margaret ihr Oberteil hochkrempelt und sie bauchfrei steht. Wenn zu Beginn des späteren Rituals die Frage nach dem Sinn von Nacktheit aufkommt, wird die Sinnherstellung folglich biographisch dadurch stabilisiert, dass schon früher einmal eine Verknüpfung zwischen Nacktheit, Natürlichkeit und geschärfter Wahrnehmung stattgefunden hat.

Bei der erneuten Notwendigkeit der Stabilisierung durch die nackte Umarmung der Hexengeschwister wird der Sinn zusätzlich biographisch durch einen weiteren Aspekt der Heckenerleuchtung stabilisiert. Margaret erkennt die Geschlechterpolarität des Universums. Ihre Erkenntnis von Peter als „the other pole“ (*TTM*: 27) steht im größeren, nicht dominant körperlich-sexuellen Sinnzusammenhang einer kosmologischen Strukturierung von männlich und

weiblich. Wenn sie im Ritual plötzlich weiß, dass keine inzestuöse Berührung stattfindet, überträgt sie folglich sowohl die Sinnherstellung von Nacktheit als Natürlichkeit und als Weg zu besonderer Wahrnehmung als auch die Erkenntnis einer universalen Geschlechterpolarität von der nicht rituellen Heckenerleuchtung in das Ritual. Da weder die Wicca-Figuren noch Margaret selbst realisieren, dass die situative Stabilisierung sich bereits in einem Prozess biographischer Stabilisierung befindet, kommt Margarets Verhalten allen Beteiligten überraschend natürlich und intuitiv vor.

Die Formen der Sinnherstellung und die zeitliche Dimension der Stabilisierung beschreiben zwar zentrale Aspekte von Erkenntnisprozessen, es fehlt jedoch noch eine präzisere Beschreibung der Begründungen von Sinnherstellungen. Aus welchen Gründen Margaret die Nacktheit akzeptiert, ist noch nicht ausreichend erklärt. Das gilt auch für die Frage, warum sie das gesamte Ritual und die darin erworbenen Erkenntnisse akzeptiert. Dieser Aspekt wird durch die Konzepte der Evidenz und der Evidenzquelle beschreibbar. Evidenz ist „die Gewissheit des So-Seins der Dinge“ (Stenger 1993: 75, kursiv im Original). Unterschieden werden fünf Evidenzquellen: (1) sinnliche Wahrnehmung, (2) kognitive Konstruktion, (3) emotionale Erkenntnis, (4) außeralltägliche Evidenz und (5) soziale Bestätigung. Evidenzquellen tragen zur Verdichtung von Evidenz bis zur Gewissheit bei:

> Ist ein Kontext eröffnet, fungieren die verschiedenen Evidenzquellen wechselseitig füreinander als Instanzen der Kontrolle und Überprüfung. Diese Aussage beschränkt sich nicht nur auf den okkulten Kontext, sondern gilt vermutlich für jede Form alltagsweltlicher Realitätskonstruktion. Je umfassender Evidenzquellen verfügbar sind, umso intensiver und sicherer wird die Realitätserfahrung. Die wechselseitige Kontrolle der Evidenzquellen repräsentiert das Muster eines autopoietischen Systems, eines sich selbst erhaltenden und ständig erneuernden Kreislaufs. (Stenger 1993: 157)

Margaret ist sich ihrer Erkenntnisse am Ende des Rituals sehr gewiss. Die Differenzierung von fünf Evidenzquellen beweist ihren heuristischen Wert daran, dass sie die Konstruktion von Evidenz im Romanbeispiel präzise beschreiben und Schwerpunktsetzungen aufzeigen kann.

Sinnliche Wahrnehmung ist die erste im Fallbeispiel explizit thematisierte Evidenzquelle. In alltagsweltlichen Sinnzusammenhängen wird meist vorausgesetzt, dass die „sinnliche Wahrnehmung in einer ikonischen Beziehung zur ontischen Realität steht.“ (Stenger 1993: 75) Durch ständige sinnliche

Wahrnehmung geschieht meist routinisierte Sinnherstellung, d.h. die so produzierten Verknüpfungen werden als typisch gesetzt und als selbstverständlich sedimentiert. Im Beispiel ist es das Sehen, das primär zur Genese von Evidenz durch sinnliche Wahrnehmung beiträgt. Die Frage „imagination or optical fact" (*TTM*: 53) stellt sich nur aufgrund der Prämisse, dass Gesehenes üblicherweise in einer ikonischen Beziehung zur ontischen Realität steht, d.h. dass man ‚seinen Augen trauen kann'. Die violette Farbe des Kreises wird im Text mehrfach thematisiert, auch nach dem Ritual wird sie von den Wicca abgefragt: „What did the circle look like?" (*TTM*: 56) Die sichtbare Farbe und Ausdehnung des Kreises trägt zu Margarets Evidenz „that the circle was real" (*TTM*: 52) bei. Das Sehen ist damit im Fallbeispiel die dominante sinnliche Evidenzquelle, begleitet von der akustischen Wahrnehmung der Stimme der Göttin.

Die zweite Evidenzquelle, kognitive Konstruktion, produziert Gewissheit aus „der Erkenntnis des Zusammenhangs von Ereignissen oder Sachverhalten" (Stenger 1993: 75, kursiv im Original). Das ist in reflektierter oder reflexiver Sinnherstellung der Fall, d.h. beim reflektierten Nachdenken über eine gegenwärtige Situation oder beim reflexiven Nachdenken ohne Handlungsdruck. Zwei Modi kognitiver Konstruktion lassen sich unterscheiden: ‚Evidenz durch Kongruenz' geschieht durch die Erkenntnis einer Strukturähnlichkeit: „Es bedeutet, *Muster* wiederzuerkennen, Ähnlichkeit auf einer Ebene höherer Abstraktion festzustellen." (Stenger 1993: 77) Der Rückverweis auf die Heckenerleuchtung ist eine Konstruktion einer solchen Ähnlichkeit: „There came to her an echo of that moment of relevation by the hedgerow, of oneness with the universe, and it merged with the present; she knew Donald's invocation had touched her also." (*TTM*: 53) Die Erkenntnis der Invokation als Echo der Heckenerleuchtung basiert auf strukturellen Ähnlichkeiten beider Situationen. So sind in beiden, zeitlich voneinander getrennten Ereignissen Bedeutungselemente wie Nacktheit, geschärfte Wahrnehmung, gefühlte Präsenz des Göttlichen und Einheit mit dem Universum präsent.[58] Das Echo hat über die Erkenntnis der Wiederholung eine neue Form der Evidenz zur Folge, die als ‚kognitive Evidenz durch Koinzidenz' beschrieben werden kann. Dabei handelt es sich um die

[58] In Stengers Verständnis von Sinn ist Erinnerung eine Sinnausstattung der Gegenwart und damit auch ein Beispiel dafür, dass sich Sinnzusammenhänge zu Bedeutungseinheiten verfestigen können, die wiederum mit neuen Wahrnehmungen verknüpft werden können (vgl. 1993: 59).

ereignisbezogene „Erkenntnis einer direkten oder durch andere Faktoren vermittelten Wirkungsbeziehung zwischen zeitlich parallelen bzw. aufeinandertreffenden Ereignissen respektive zwischen Ereignissen und als ‚gegeben' konstruierten Bedingungen und Sachverhalten" (Stenger 1993: 76, kursiv im Original). Margaret weiß, dass die Invokation, die eigentlich nicht auf sie ausgerichtet ist, auf sie überspringt, weil das Echo des letzten Erlebnisses damit zeitgleich eintritt. Sie erkennt die zeitliche Koinzidenz als kausale Verknüpfung. Die Sinnausstattung des Echos wird damit um den Faktor Reproduzierbarkeit erweitert. Während die Heckenerleuchtung nicht intentional, sondern eigendynamisch passiert, ist es nun Donalds Invokation, d.h. eine von der Wicca-Figur beherrschte Technik, die als Auslöser gilt. So sorgt die Kongruenz für die Deutung des Erlebnisses als Echo, die Koinzidenz für die Umwertung zur reproduzierbaren Technik.

Die dritte Evidenzquelle, emotionale Erkenntnis, bezeichnet die Ausstattung von Emotionen mit Evidenz durch die Herstellung einer Verknüpfung zwischen Emotion und Bedeutungseinheiten wie Ereignissen, Menschen oder Objekten. Emotionen enthalten keinen Sinn aus sich selbst, sondern unterliegen Prozessen der Definition, Differenzierung und Verknüpfung (vgl. Stenger 1993: 77). Auch dabei kann es zur Routinisierung kommen, die typische Situationen mit typischen Gefühlen verknüpft. Tritt eine Störung auf, muss eine neue emotionale Bewertung angeknüpft werden. Das Fallbeispiel weist ein auffällig geringes Maß an dargestellter Emotion auf, was angesichts der spektakulären Vorgänge verwundern mag. Die thematisierten Emotionen treten primär als Abwesenheit intensiver Emotionen auf: „matter of factness" (*TTM*: 52), „calm exhileration" (53), „no frustration" (54). Religiöse Ekstase, intensive Glücksgefühle oder religiöse Ehrfurcht fehlen genauso wie intensive negative Emotionen, etwa Panik beim Verlassen des eigenen Körpers oder Angst beim Erscheinen der Göttin. Lediglich „gripped by the discovery that the circle was real" (*TTM*: 52) und „afraid and not afraid" (54) deuten auf ein geringes Maß von Emotionalität hin. Die emotionale Evidenz des Rituals besteht nicht aus spektakulären Emotionen, sondern aus Ruhe, Gelassenheit und Sicherheit. Das gilt auch für die Nacktheit, die durch die Abwesenheit starker Emotionen als natürlich bewertet wird. Während die Figur Peter von der Nacktkeit peinlich berührt ist, bleibt Margaret

entspannt: „For herself, she felt natural; the warm eeriness of the candlelight […].“ (*TTM*: 51) Die Abwesenheit starker Emotionen wird als Evidenzquelle in den Vordergrund gerückt.

Die vierte Evidenzquelle, außeralltägliche Evidenz, die Stenger als „Wissen ohne Denken“ (1993: 75f.) bezeichnet, unterscheidet sich von den anderen durch ihre Außeralltäglichkeit:

> Außeralltägliche Evidenz bedeutet nicht einfach ‚ungewöhnlich‘ oder ‚selten‘ […]. Kriterium der Außeralltäglichkeit ist vielmehr, daß der Kern des Geschehens nicht kommunikabel bzw. nur so beschreibbar ist, daß lediglich die Singularität der Erfahrung vor dem Hintergrund üblicher, d.h. alltäglicher Erfahrungsformen deutlich wird. (Stenger 1993: 160)

Die konstruktivistische Perspektive hat zur Konsequenz, dass nichts darüber ausgesagt wird, ob die Erfahrung wirklich nicht kommunikabel ist, sondern nur, dass sie so beschrieben wird. Das Wissen, das einer solchen Erfahrung entspringt, ist autopoetisch: „Das ‚Wissen ohne Denken‘ schließt das Denken nicht aus, sondern ein. Allerdings nicht als Prozess (dann würde ja wieder ‚gedacht‘), sondern als Produkt. Erkenntnis als Produkt des Denkens ist ‚da‘, ohne dass es einen Ablauf gibt, der zu diesem Produkt hinführt.“ (Stenger 1993: 161) Im Beispiel tritt ein solches autopoetisches Wissen auf: „Margaret ceased to wonder whether it was imagination or optical fact, because she grasped it as psychic truth, and the way it reached her no longer mattered.“ (*TTM*: 53) Margaret beendet ihre reflektierte Sinnherstellung der Bewertung sinnlicher Evidenz und wechselt in eine evidente Erkenntnis ohne Erkenntnisprozess. Die Erkenntnis theologischen Wissens, der Eigenschaften der Göttin und ihre Anweisungen, wird den anderen Figuren nicht kommuniziert. Unklar ist, ob Margaret nicht kommunizieren kann oder ob sie nicht will. Es wäre falsch, von Nicht-Kommunikation direkt auf Nicht-Kommunizierbarkeit zu schließen. Auch bleibt offen, ob alle folgenden Erlebnisse auch als *psychic truth* gelten. Dafür spricht, dass keine weiteren Reflektionen über Evidenz mehr auftreten. Formen von *to know* bestimmen die weiteren Erkenntnisse. Lediglich die oben betrachtete Verknüpfung der Invokation mit dem Echo der Heckenerleuchtung deutet einen kognitiven Prozess an. Erinnerung und Verschmelzung mit der Gegenwart geschehen jedoch so schnell, dass auch die Erkenntnis um die Verknüpfung beinahe als Wissen ohne Prozess erscheint. Das darauffolgende Verlassen des Körpers wird von Margaret hinterher versprachlicht, dann aber mit Verweis darauf, dass sie es nur unzulänglich beschreiben kann.

Stenger stellt fest, dass jede Kommunikation des Wissens ohne Denken eine Übersetzung in einen Sinnzusammenhang bedeutet, der auf alltäglichen Erfahrungsstrukturen beruht. Für den Teil, den Margaret zu kommunizieren versucht, verwendet sie Bildlichkeit („like going down in a lift", „like a trail of smoke", *TTM*: 56). Das kann allerdings auch nur bedeuten, dass die Erfahrung nur schwer zu beschreiben ist. Zusätzlich weist der Text am Höhepunkt eine durch einen Szenenwechsel umgesetzte Leerstelle auf, bei der nur spekuliert werden kann, ob Margaret dort überhaupt etwas erlebt oder erkennt. Die Merkmale eines Wissens ohne Denken, Autopoesis und Nicht-Kommunizierbarkeit, sind somit Erlebnissen nicht trennscharf zugeordnet, sondern über verschiedene, direkt ineinander übergehende Erlebnisse verteilt und nur unklar thematisiert. Das Konzept des Wissens ohne Denken stößt bei der Analyse des Romanbeispiels an seine Grenzen. Grund dafür ist, dass es auf seine Funktion als Evidenzquelle ausgerichtet ist und nicht zur allgemeinen Beschreibung nicht kommunizierbaren Wissens. Eine tiefergehende Konzeptionalisierung des nicht kommunikablen Wissens und der sich daraus ergebenden epistemologischen und kommunikativen Konsequenzen liefert Hanegraaff. Die Auseinandersetzung damit findet erst in Kapitel 2.4 statt, da sie in Zusammenhang mit Wicca-Kosmologien steht, die hier noch nicht erarbeitet sind.

Die fünfte Evidenzquelle, soziale Bestätigung, funktioniert über die objektivierten Sinnkonstruktionen anderer Subjekte. Sie unterscheidet sich von den anderen Evidenzquellen, da sie eine abgeleitete, sekundäre Quelle ist. Sie bleibt auf die primären Evidenzquellen angewiesen: „Wenn abgeleitete Evidenz als Gewißheitsquelle dominiert, bleibt das Bedürfnis, die Gewissheit zu stabilisieren und nach Möglichkeiten primärer Evidenz zu suchen." (Stenger 1993: 145) Stenger verwendet dafür den Begriff der Plausibilität:

> Wenn ‚Evidenz' die Gewißheit des So-Seins bedeutet, dann ist abgeleitete, vermittelte Evidenz die Gewißheit der *Möglichkeit* des So-Seins. Die Gewissheit der Möglichkeit kann auch als *Plausibilität* umschrieben werden. Und das ist es in der Tat, was durch soziale Objektivation transportiert werden kann: daß ein Sachverhalt, eine Erfahrung plausibel und glaubwürdig ist. (Stenger 1993: 145)

Die Plausibilität erscheint schwächer als primäre Evidenzen, letztere sind jedoch ohne erstere ebenfalls zweifelsanfällig. Im Idealfall bestätigen sich primäre Evidenzquellen und soziale Bestätigung gegenseitig. Evidenz und Plausibilität

bezeichnen sowohl vollständige, gesetzte Gewissheiten als auch das graduelle Maß der Gewissheit, das sich noch zur Vollständigkeit steigern muss.

Eine gegenseitige Bestätigung primärer und sekundärer Evidenzquellen findet im Fallbeispiel aus *The Twelve Maidens* statt. Um die soziale Dimension von Evidenz im Beispiel angemessen zu beschreiben, können Kategorien der Erfahrung sozialer Situationen verwendet werden:

> Um in einer sozialen Situation ‚angemessen' bestimmen zu können, was ‚vor sich geht', braucht das Individuum Erfahrungswissen über die ‚objektiven' Realitäten, die aus intersubjektiven Prozeduren hervorgehen. Die Kategorien sozialer Erfahrung dienen zur Wahrnehmung, Erkenntnis und Definition sozialer Situationen, mit der Konsequenz, daß diese Konstruktion zum Maßstab eigenen Handels und Verhaltens wird […]. (Stenger 1993: 64)

Das Ritual ist eine soziale Situation, die vom Individuum Margaret bestimmt werden muss, da sie nicht über die entsprechenden abgelagerten Sinnzusammenhänge verfügt. Beschreiben lässt sich die soziale Dimension anhand der Kriterien der Verbindlichkeit und der Reichweite von sozialen Situationen (vgl. Stenger 1993: 65). Dafür ist zunächst eine Unterscheidung von ‚mentalen' und ‚sozialen Sinnzusammenhängen' sinnvoll: „Es geht [dabei] vielmehr um die wahrgenommene Ebene der Konstruktion von Realität: mentale Kontexte werden als ‚private', ‚subjektive', soziale Kontexte als ‚öffentliche', ‚objektive' Sinnzusammenhänge erkannt." (Stenger 1993: 65) Mentale Sinnzusammenhänge werden in einer Situation nicht sozial objektiviert und sind daher privat, subjektiv und nicht von anderen beobachtbar. Sie können keine soziale Evidenz erzeugen. Soziale Sinnzusammenhänge liegen vor, sobald eine Situation von mindestens zwei Individuen belebt ist, die sich wechselseitig wahrnehmen und die daher automatisch auf irgendeine Weise interagieren. Beide Arten von Sinnzusammenhängen können in derselben Situation vorliegen. Im Ritual nimmt Margaret einige Sinnherstellungen für sich alleine vor und teilweise bezieht sie andere Subjekte mit ein.

Es bietet sich an, in einem solchen Fall „mit Bezug auf den Focus der Aufmerksamkeit des Individuums verschiedene Typen situativer Präsenz [zu] unterscheiden." (Stenger 1993: 65) Liegt die Aufmerksamkeit bei den mentalen Zusammenhängen, ist das Individuum kaum an der sozialen Situation orientiert. Geht das Individuum dagegen stärker in der sozialen Situation auf, werden sozialer und mentaler Kontext zunehmend identisch. Ersteres ist gegen Ende des

Rituals der Fall: „Carls concern reached her from a distance: ‚Are you all right, Margaret?' She brushed the question aside." (*TTM*: 53) Sie blendet so den sozialen Sinnzusammenhang aus, um die Aufmerksamkeit auf die *psychic truth*, das Wesen der Göttin, zu richten. Dennoch wird der Erkenntnisprozess von Situationen gerahmt, in denen soziale Sinnzusammenhänge relevant sind. Um diese und ihre Funktion als Evidenzquelle zu beschreiben, lassen sich unterschiedliche Formen sozialer Sinnzusammenhänge nach ihrer Verbindlichkeit unterscheiden (vgl. Stenger 1993: 67f.). ‚Informelle soziale Sinnzusammenhänge' werden von Akteuren in der jeweiligen Interaktionssituation unverbindlich ausgehandelt. Im Falle gesetzter sozialer Sinnzusammenhänge existiert dagegen eine Vorgabe definitionsmächtiger Akteure. Den größten Grad der Verbindlichkeit besitzen institutionalisierte Sinnzusammenhänge, „die die soziale Realität einer Situation bestimmen, wenn es keinen spezielleren Focus der Wirklichkeitsdefinition gibt." (Stenger 1993: 68) Beispiele sind Wirtschaft, Partnerschaft, Öffentlichkeit und Freundschaft. Das Ritual in Farrars Roman ist formell und gesetzt, die Neuhexen sind die definitionsmächtigen Akteure, die die Regeln zur Wiederholung kennen und die Gäste dazu eingeladen haben. Sie kommunizieren vor und nach dem Ritual Sinnangebote. Der gesetzte Charakter des Rituals trägt dazu bei, dass der Sinn der Nacktheit schon vor Beginn des Rituals nicht im Rahmen des institutionalisierten Sinnzusammenhangs ‚erotische Sexualität' erkannt wird, sondern als natürliche rituelle Notwendigkeit. Die Gelassenheit der definitionsmächtigen Wicca – „Donald and Bridgets matter of fact bearing" (*TTM*: 51) – und die explizite Thematisierung der Nacktheit tragen zu Margarets Akzeptanz bei. Nach dem Ende des Rituals findet eine gemeinsame Diskussion statt. Margaret objektiviert und intersubjektiviert einen Teil ihres Erlebnisses und macht so ein Sinnangebot an die anderen Figuren. Magliocco hebt hervor, wie wichtig solche Aushandlungsprozesse für die Sinnkonstruktion sind: „Sharing one's visions after the trance is an important part of the ritual. It is through sharing Pagans arrive at interpretations of their experiences that insert them into a context of emergent belief." (Magliocco 2004: 168) Die Interpretation der Ereignisse ist nach dem Ritual umstritten. Der Skeptiker Peter plädiert darauf, dass es sich bei Margarets Erlebnis um eine Halluzination handelt. Die anderen Figuren bestätigen jedoch Margarets Erlebnis. Diese soziale Evidenz wird im Text so konstruiert, dass auch Nicht-Wicca sie sozial bestätigen. Wären es nur die

Neuhexen, gäbe es ein Legitimationsproblem, da sie von den kritischen Figuren als abergläubisch und unglaubwürdig betrachtet werden. Doch es ist Carl, ein etablierter Wissenschaftler und explizit „not a witch, but a sympathetic observer" (*TTM*: 58), der aufgrund seiner Forschungen zu parapsychologischen Phänomenen zur Plausibilität beiträgt. Im Verlauf der Diskussion wird deutlich, dass die Diskussion nicht auf Margaret hin orientiert ist, sondern auf Peter. Er hat im Gegensatz zu Margaret die Evidenzquellen emotionale Erkenntnis, sinnliche Wahrnehmung und Wissen ohne Denken nicht erlebt.

Ein wesentlicher Aspekt der sozialen Bestätigung liegt darin, dass sie ein Erlebnis Margarets unter einen Begriff summiert und als reproduzierbare Technik bezeichnet: „‚Margaret, have you ever read, or heard about astral projection?' ‚I don't even know what this means.' ‚Well, you do now, my dear, you've just described it.'" (*TTM*: 56) Das Anbieten des Begriffs lässt sich als Differenzierung eines ‚Handlungs- bzw. Erlebnissinnzusammenhangs'[59] und eines ‚Wissenssinnzusammenhangs' beschreiben. In ersterem sind Typen biographischer Situationen repräsentiert. Darin verdichtet sich das Wissen über den Sinn und die Definition einer Situation (vgl. Stenger 1993: 60). Damit eine Person das Handeln von Akteuren einer Ritualsituation als sinnhaft auffassen kann, d.h. damit das Individuum ‚weiß', was vor sich geht, muss anhand einzelner Bedeutungselemente der jeweilige Erlebnissinnzusammenhang eröffnet werden. Bis zum Ende des Rituals war dieses nur als Erlebnissinnzusammenhang ‚Hexenritual' bestimmt, dessen Sinn und Definition Margaret erlernen musste. Die nachträgliche Präzisierung zur Kategorie ‚Astralprojektion' differenziert einen Teil des Rituals als gleichnamigen Erlebnissinnzusammenhang. Damit wird für die Zukunft Sinn und Definition der Situation etikettiert.

In ‚Wissenssinnzusammenhängen'[60] wird dagegen nicht „Wissen *über*, sondern das Wissen *für* Handlungssituationen verdichtet" (Stenger 1993: 62). Wissenssinnzusammenhänge haben meist zwar eine situative Basis, dennoch

[59] Stenger geht auf die Unterscheidung von Handlung und Erlebnis nicht ein, daher wird im Folgenden nur von ‚Erlebnissinnzusammenhang' gesprochen.
[60] Der Begriff ist sperrig, da er ‚Wissen' und ‚Sinn' enthält. Stenger verwendet ‚Wissenskontext', was eingängiger ist, aber den Kontextbegriff enthält, der wie bereits angemerkt durch ‚Sinnzusammenhang' ersetzt wird, um Überschneidungen zum literaturwissenschaftlichen Kontextbegriff zu vermeiden.

unterscheiden sie sich von Erlebnissinnzusammenhängen durch ihren instrumentalen und abstrahierten Charakter im Sinne eines Know-how.[61] Die Existenz des Namens Astralprojektion für das Erlebte heißt im Roman, dass andere Subjekte solche Erlebnisse ebenfalls haben können, dass solche Erlebnisse bereits erforscht und dokumentiert wurden und dass es Wicca gibt, die solche Erlebnisse intentional reproduzieren können. Das Beispielritual ist die Erzählung der situativen Basis eines in Wicca üblichen Wissenssinnzusammenhangs.

Das gilt auch für die Invokation. Margaret kommt zu einer Definition des entsprechenden Erlebnissinnzusammenhangs. Sie weiß nach dem Ritual, was Invokationssituationen auszeichnet. Da die Invokation als von den Wicca-Figuren reproduzierbare Technik praktiziert wird, erscheinen Elemente des Wissens um Paraphernalia, kosmologische Strukturen, Bewegungsabläufe und Sprachformeln auch als Teile eines Wissenssinnzusammenhangs, als notwendige Elemente zur Reproduktion von Invokationen. Weder Astralprojektion noch Invokation werden im Beispiel intentional von Margaret produziert. Der Text weist jedoch darauf hin, dass dies prinzipiell möglich ist.

Die Konzepte der Sinnherstellungstheorie ermöglichen die Formulierung einer These: Die Konstruktion des Wissens im Ritual aus *The Twelve Maidens* ist zum einen so angelegt, dass das Wissen von der Figur Margaret durch Weisen der Sinnherstellung erschlossen wird, die dem Persönlichkeitstypus *natural* entsprechen. Zum anderen wird es durch die Auszeichnung der Techniken Astralprojektion und Invokation als reproduzierbare Wissenssinnzusammenhänge mit dem Geltungsanspruch kommunizierbaren und verifizierbaren Wissens versehen. Sowohl die Gestaltung der Modi der Sinnherstellung als auch der Stabilisierung und des Zusammenspiels der Evidenzquellen entsprechen weitgehend dem in Wicca üblichen Persönlichkeitstypus des *naturals*.[62] Margaret

[61] Am Beispiel des *Know-how* wird deutlich, dass Stengers Konzepte den Kategorien von Wissenstheorien, die ohne Verwendung des Sinnzusammenhangs als Basiskonzept arbeiten, sehr ähneln, aber eigene Akzentuierungen aufweisen. So bestimmt Abel *knowing-how* als „Wissen im Sinne des *Könnens*“ (2004: 321), d.h. als menschliche Fertigkeiten. Er nennt das auch „*Handlungswissen* (‚wissen, wie man eine Weinflasche öffnet‘)“ (Abel 2004: 321). Das Wissen um mathematische Regeln unterscheidet Abel dagegen als Theoriewissen vom *knowing-how,* während Stenger das Beispiel Mathematik auch als Wissenssinnzusammenhang fasst.

[62] Wie bei der Auseinandersetzung mit typischen Figuren in Wicca-Literatur noch ausgeführt wird (vgl. 3.5.1), gelten *naturals* als Naturtalente, denen das Hexendasein so im Blut liegt, dass sie nur

wird im Roman explizit als *natural* charakterisiert (vgl. *TTM*: 57). Verschwiegen bleibt jedoch, dass es sich dabei um ein in Wicca weit verbreitetes Konzept handelt. Margarets *Natural*-Kompetenzen zeigen sich darin, dass sie nur einen kleinen Anteil von Sinnangeboten kommuniziert bekommt und zentrale Verknüpfungsleistungen selbst vornimmt. Diese umfassen sowohl das gegenwärtige Ritual als auch die vergangene Heckenerleuchtung. Dazu gehört vor allem die biographische und situative Stabilisierung des Sinnes der Nacktheit als natürlich und zur geschärften Wahrnehmung notwendig. Die situative Stabilisierung wird durch die Präsenz definitionsmächtiger Akteure in der formal gesetzten Ritualsituation unterstützt, sie ist jedoch auch Teil einer eigenen biographischen Stabilisierung. Der Bedarf reflektierter Sinnherstellung, der ursprünglich die Situation der unwissenden Figur bestimmt, nimmt im Ritual stetig ab. Die eigene Erfahrung des Rituals und des Echos der Heckenerleuchtung bestätigt den Sinn von Paraphernalia, ritueller Sprache und Bewegungsabläufen, den die die Wicca-Figuren vermitteln. Die emotionale Evidenz in Form einer positiv gestimmten Gelassenheit und die sinnliche, optische Wahrnehmung des Kreises sind im Wesentlichen selbst erschlossen. Am Ende des Rituals erlangt Margaret neue Erkenntnisse, die teilweise Kriterien eines autopoetischen und nicht kommunizierbaren Wissens ohne Denken erfüllen. Das gesamte Ritual generiert durch das Zusammenspiel verschiedener Evidenzquellen maximale Evidenz für Margaret, ohne auf soziale Bestätigung angewiesen zu sein. Die Bewertung der Technik Astralprojektion als reproduzierbarer Wissenssinnzusammenhang findet durch die nachträgliche Definition der Wicca und des Wissenschaftlers Carl statt. Die mögliche Reproduzierbarkeit der Invokation wird als mentaler Sinnzusammenhang erschlossen und bleibt auf Figurenebene unkommuniziert. Das geschieht durch die erneute Erfahrung des Göttlichen im Ritual als strukturell kongruentes Echo der Heckenerleuchtung und durch die zeitliche Koinzidenz mit der Invokation des Wicca. Die Bezeichnung beider Techniken als Wissenssinnzusammenhänge wirkt durch die intersubjektive soziale Evidenz der Subjektivität und Individualität der Erlebnisse entgegen. Die Darstellung der Sinnzusammenhänge als intuitiv erschließbar und individuell brauchbar wirkt ihrerseits wiederum einer Darstellung als rein formalisierte und technisierte Praxis entgegen. Die Darstellung des Wicca-Rituals inszeniert die

einen kleinen oder gar keinen Anteil reflektierter Sinnherstellung benötigen, um okkulte Handlungen und Sinnherstellungen vornehmen zu können.

individuelle Erkenntnis eines als *natural* privilegierten Subjekts als Eintritt in einen Bestand von Wissen, der von Anhängern der Wicca Religion bereits erschlossen, kategorisiert und für reproduzierbare Praxis optimiert ist.

Die hier vorgestellten Kategorien ermöglichen zwar eine präzise Beschreibung der epistemologischen Dimension des Wissens von Wicca-Texten, dennoch sind zentrale Fragen damit nicht beantwortet. Auch wenn mit der Kategorie der außeralltäglichen Evidenz bereits außeralltägliche Erfahrungen in und außerhalb von Ritualen konzeptionalisiert werden, ist erstens nicht ausreichend definiert, was den okkulten Charakter des Wissens ausmacht. Welche Grundannahmen hinter dem Beispiel und hinter der Wicca-Praxis im Allgemeinen stehen muss im Folgenden erarbeitet werden. Zweitens ist die Brauchbarkeit der Handlungen und des Wissens noch nicht kartographiert. Drittens ist das Postulat einer Nicht-Kommunizierbarkeit des Wissens nicht ausreichend auf seine Konsequenzen befragt. Das folgende Kapitel behandelt alle drei Fragen anhand eines Begriffs des Okkulten.

2.3 Okkultes Wissen als okkulter Sinnzusammenhang im sinnstrukturellen Möglichkeitsfeld des *New Age*

> „‚What the hell's that?'
> ‚Planetary Condenser? A fluid requiring a certain amount of occult knowledge to prepare.'"
>
> (*TTM*: 39)

Dieses Kapitel bearbeitet die Theorie okkulter Sinnherstellung, um Beschreibungen und Vergleiche in der pluralistischen und veränderlichen Menge von Wissenselementen in Wicca-Literatur in inhaltlicher und funktionaler Perspektive zu ermöglichen. Kapitel 2.1 hat sich bereits mit Wissensinhalten befasst und theologisches und kosmologisches Wissen sowie Wissen über rituelle Handlungen und Paraphernalia unterschieden. Nun wird bestimmt, welche Annahmen diese Wissenselemente verbinden und wofür sie Brauchbarkeit beanspruchen. Nachdem im vorherigen Kapitel der Wissensbegriff im Vordergrund stand, werden die Fragen im Folgenden mit Konzentration auf den Begriff des Okkulten bearbeitet. Da es nicht genügt, verschiedene Wissensinhalte lediglich unter einem solchen Begriff zu versammeln, sondern vielmehr auch

inhaltliche Unterschiede und Schwerpunktsetzung beschreibbar gemacht werden sollen, sind zusätzliche Differenzierungen nötig. Kategorien innerhalb des okkulten Sinnzusammenhangs sollten einen mittleren Abstraktionsgrad besitzen, da ein Kompendium von Wicca-Ideen mit Anspruch auf Vollständigkeit nicht geleistet werden kann. Die Kapitel 2.3.1 bis 2.3.4 befassen sich mit verschiedenen Ausprägungen okkulten Wissens in Gestalt von Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs. Die Konzepte bieten in einem kompakten Modell einen mittleren Abstraktionsgrad, der für die Analyse von Wicca-Literatur geeignet ist. Da Stengers Theorie nicht direkt für Wicca angelegt ist, werden der okkulte Sinnzusammenhang und seine Substrukturen als zentrale Sinnzusammenhänge von Wicca identifiziert. Religionswissenschaftliche Begriffe präzisieren sie zusätzlich. Da Stenger Begriffe wie ‚okkult', ‚*New Age*', ‚magisch', ‚esoterisch' und ‚spirituell' verwendet, sollen weiterhin religionswissenschaftliche und historiographische Konzeptionalisierungen der Begriffe auf ihre Aussagekraft und ihre Implikationen hinsichtlich einer Anwendung auf Wicca-Literatur befragt werden. Im Zuge dessen erfolgt eine Korrektur von Stengers Terminologie. Eine erneute Analyse des Fallbeispiels *The Twelve Maidens* belegt den heuristischen Wert der Konzepte, indem es die inhaltlichen und funktionalen Schwerpunkte des okkulten Wissens aufdeckt. Da eine Passage aus einem einzelnen Text nur wenige der in Wicca-Literatur üblichen Praktiken illustrieren kann, dienen andere Texte zusätzlich als Beispiele.

Ein für die Definition des okkulten Wissens hervorragend geeignetes Konzept ist der ‚okkulte Sinnzusammenhang'. Sein zentrales Merkmal ist das ‚okkulte Axiom', die (1) „Gewissheit einer ‚größeren' Realität" (Stenger 1993: 109). Axiomatische Grundlegung ist ein wesentliches Strukturmerkmal von Sinnzusammenhängen. Axiome sind „Gewißheiten des Seins oder So-Seins, von denen aus man sich die Welt anschaut, auf die bezogen Ereignisse, Dinge, Menschen einen ‚Sinn' machen" (Stenger 1993: 108).[63] Das okkulte Axiom liegt auch den Religionen und Wissenschaften wie der Physik zugrunde. Der okkulte

[63] In der konstruktivistischen Perspektive muss an Axiome geglaubt werden: „Der Beobachter kann nie wissen, was ‚wirklich' passiert, sondern nur, was er ‚wirklich' beobachtet. Wenn es aber nicht möglich ist, das ‚wirkliche' Geschehen zu beobachten, sondern nur die Wirklichkeit der Beobachtung der Erkenntnis zugänglich ist, können Wirklichkeit und Ontologie nur im (sinnlich, gedanklich, sozial) Beobachtbaren liegen. Insofern muss immer an ein So-Sein von Welt geglaubt werden, an die Wirklichkeit der eigenen Beobachtung." (Stenger 1993: 80, kursiv im Original)

Sinnzusammenhang schließt weiterhin die Vorstellung mit ein, dass (2) ein personaler Zugang oder Übergang in die größere Realität machbar ist, dass (3) die größere Realität die eigentliche, übergeordnete, machtvollere und anzustrebende ist und dass (4) der Mensch über eine verlängerte Doppelexistenz in der größeren und der alltäglichen Realität verfügt, was diese mindestens durch das eigene Selbst mit Personalität belebt (vgl. Stenger 1993: 109). Der inhaltlichen Struktur des okkulten Sinnzusammenhangs ist die (5) „Autonomie des Subjekts hinsichtlich des Zugangs zur größeren Realität“ (Stenger 1993: 116) immanent.

Mit der Namensgebung des okkulten Sinnzusammenhangs verwendet Stenger einen Begriff, der in der Religionswissenschaft und der Historiographie umfangreich diskutiert wurde. Zur Vermeidung terminologischer Unklarheiten soll die Beziehung des okkulten Sinnzusammenhangs zum Begriff des Okkulten geklärt werden. Dieser ist etymologisch auf das lateinische *occultus* (vgl. Hanegraaff 2006: 884) zurückzuführen, was im Deutschen ‚geheim‘, ‚verborgen‘ oder ‚versteckt‘ entspricht. Hanegraaff setzt begriffsgeschichtlich mit der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen Naturphilosophie ein: „[A] distinction was made between the manifest, directly observable qualities of things (such as colours or tastes), and their occult qualities, which were not directly observable […].“ (2006: 884) Die größere Realität des okkulten Sinnzusammenhangs weist eine in dem Sinn okkulte Qualität auf, da sie jenseits der alltäglichen Sinneswahrnehmung verborgen oder versteckt liegt, was spezielle Techniken des personalen Übergangs notwendig macht. Damit ist okkultes Wissen nicht sehr präzise definiert, da sehr unterschiedliche Phänomene geheim, verborgen oder versteckt sein können. Ebenfalls unpräzise ist die häufig auftretende Verwendung des substantivierten Adjektivs *the occult*:

> It may be seen as the example *par excellence* of how a variety of currents and phenomena that do not seem to fit the categories of ‚science‘ and ‚religion‘ are therefore lumped together in what is best described as an intellectual waste-basket filled with left-overs. (Hanegraaff 2006: 888)

Gemeinsamer Nenner der so subsummierten Phänomene ist ihr Status als „rejected knowledge“ (Hanegraaff 2006: 888). Müller-Funks literaturwissenschaftlicher Sammelband *Faszination des Okkulten* (2008a) verwendet den Begriff zwar, ohne sich auf eine feste Definition festzulegen, er geht jedoch bewusst so vor, um damit ein großes Spektrum an Diskursen verschiedener Zeiten abdecken zu können. Für die vorliegende Arbeit ist das

Konzept des okkulten Sinnzusammenhangs besser geeignet als die etymologische Bedeutung von ‚okkult', seine unpräzise Substantivierung oder eine Aufspaltung in verschiedene Definitionen. Der okkulte Sinnzusammenhang ist aufgrund der fünf genannten Elemente präzise formuliert. Wenn im Folgenden von okkultem Wissen, einer Qualität des Okkulten oder okkulter Praxis die Rede ist, geschieht es stets in Bezug auf den okkulten Sinnzusammenhang und seine Elemente. Okkulte Praxis ist dementsprechend beispielsweise der autonome Zugriff des Subjekts auf eine größere, d.h. eigentlichere, machtvollere, übergeordnete und anzustrebende Realität, die mindestens vom Subjekt selbst belebt ist.

Die Namensgebung ruft auch den Begriff des Okkultismus auf, der im Vergleich zum Okkulten präziser bestimmt ist. Hanegraaff (vgl. 2006: 884f.) weist darauf hin, dass zwischen *occult* und *occultism* unterschieden werden sollte. Okkult und okkultistisch ist demnach ist nicht das Gleiche. Daher muss gefragt werden, ob mit der Verwendung von Stengers Konzept für Wicca-Literatur – wenn auch indirekt – ein problematischer Bezug hergestellt wird. Der Begriff des Okkultismus findet sich zum ersten Mal im 19. Jahrhundert in Frankreich. Die gegenwärtige historische Forschung benennt Éliphas Lévi und verschiedene Varianten der französischen Esoterik des *fin-de-siecle* als Okkultismus in deskriptiver Perspektive (vgl. Hanegraaff 2006: 888). Die Wicca-Religion und ihre Literatur entstand erst später. In diesem Sinn wäre ihre Bezeichnung als Okkultismus falsch.

In analytisch-typologischer Perspektive umfasst Okkultismus jedoch „all attempts by esotericists to come to terms with a disenchanted world or, alternatively, by people in general to make sense of esotericism from the perspective of a disenchanted world" (Hanegraaff 2006: 888). So betrachtet begann der Okkultismus im 18. Jahrhundert mit Swedenborg und Mesmer. Er reicht dann über eine Vielzahl von Strömungen vom Spiritismus über den *Hermetic Order of the Golden Dawn* bis hin zum modernen *New Age sensu lato*, in das Hanegraaff auch die Wicca-Religion einschließt. Mit der Namensgebung des okkulten Sinnzusammenhangs wird der Begriff Okkultismus folglich zum einen nur indirekt aufgerufen, zum anderen ist der Bezug unproblematisch, da man ihn in Hanegraaffs weitem Sinn sogar direkt herstellen könnte. Der Okkultismusbegriff

ist für die Analyse der Konstruktion okkulten Wissens in Wicca-Literatur nicht notwendig.

Bevor das Fallbeispiel auf den okkulten Sinnzusammenhang hin untersucht wird, ist ein weiterer Begriffsbezug zu klären, der sich aus dem Versuch ergibt, das Konzept des okkulten Sinnzusammenhangs aus einer Untersuchung des *New Age* für die Analyse von Literatur der Wicca-Religion zu verwenden. Die Wicca-Religion kann dem *New Age* nicht selbstverständlich zugeordnet werden: „Scholars who have specialized in studying the New Age have generally accepted Paganism, including witchcraft, to be an aspect of that movement. Those who have studied Paganism are insistent that it is not." (Hutton 1999b: 411)[64] Hanegraaffs Standardwerk gehört in die erste Kategorie. Das *New Age sensu stricto* entwickelte sich ihm zufolge in den USA der 60er Jahre aus den UFO-Bewegungen der 50er Jahre, dem *proto-New Age movement* (Hanegraaff 1996: 100). In dem Sinn ist *New Age* ein Dachbegriff für eine konkrete Strömung der 60er und 70er Jahre, deren Gemeinsamkeit in dem Glauben besteht, die Welt stünde kurz vor dem Eintritt in ein neues Zeitalter, das durch eine globale Transformation des Denkens und des Bewusstseins erreicht wird. Heterogene Praktiken wie „healing, channeling, the interest in chrystals, varieties of positive thinking and several forms of divination" (Hanegraaff 2006: 855) wurden als Zeichen dieses Wandels gesehen. Die Wicca-Religion entstand dagegen mit Gerald Gardner in England in den 30ern und 40ern. Historiographisch gesehen könnte die Zuordnung von Wicca zu diesen Konzepten des *New Age* als Gleichsetzung ungleichzeitiger Phänomene gewertet werden. Nur weil Wicca einige der im *New Age sensu stricto* üblichen Praktiken beinhaltet, dürfen beide Strömungen nicht gleichgesetzt werden.

In einem zweiten, weiten Sinn sind Wicca-Texte jedoch Werke des *New Age*. Der Begriff erweiterte sich nach Hanegraaff in den späten 70er und den 80er Jahren: „It no longer refers to a specific movement that expects the coming of a new age, but refers to a wide array of ideas and practices, largely united by historical links,

[64] Hutton setzt sich mit verschiedenen Definitionen auseinander. Er betont u.a. den Unterschied zwischen der Diesseitsfreudigkeit der Wiccas und der Auffassung der *New Ager*, der zufolge das Dasein in dieser Welt ein Gefangensein in fehlerhafter und illusorischer Materie ist (vgl. Hutton 1999: 411f.).

a shared discourse and an *air de familie*." (2006: 855). Er bestimmt das *New Age sensu lato* mit der Formel: „The New Age movement is characterized by a popular western culture criticism expressed in terms of a secularized esotericism." (Hanegraaff 1996: 521) Wicca-Literatur bezieht er in seine Untersuchung des *New Age* mit ein, da auch die Wicca-Religion als eine Form von Kulturkritik betrachtet werden kann, die kein Rückschritt hinter die Aufklärung und zurück in die Vormoderne ist, sondern eine neue Synthese esoterischer und säkularer Elemente. So betrachtet ist es nicht falsch, eine Studie für die Untersuchung von Wicca-Literatur zu verwenden, die den Begriff *New Age* ins Zentrum rückt.

Das analytische Konzept des okkulten Sinnzusammenhangs ist ursprünglich zwar für Quellen des *New Age* gedacht, es ist jedoch enthistorisiert und so breit angelegt, dass es sowohl die Inhalte der Wicca-Religion beschreiben kann als auch die anderer Strömungen. Stenger geht davon aus, dass „potentiell alle Sinnmuster, die von der Existenz einer größeren Realität ausgehen, in *New-Age*-Sinnzusammenhänge assimiliert werden können." (Stenger 1993: 28) Der okkulte Sinnzusammenhang kann die ursprüngliche Erwartung des *New Age sensu stricto* mit einschließen. Die Erwartung, dass in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch Verschiebung der Erdachse (Präzession)[65] ein Übergang vom Fische- zum Wassermannzeitalter globale spirituelle Erneuerung bringt, ist nur eine mögliche Begründung für ein neues Zeitalter. Die astronomische Beobachtung der Präzession kann deduzierend dahingehend gedeutet werden, dass soziale und persönliche Transformationsprozesse bevorstehen (vgl. Stenger 1993: 32). Aus Beobachtungen der äußeren und gesellschaftlichen Realität im Zusammenspiel mit inneren Erfahrungen induzieren andere Strömungen dagegen einen sich nähernden Paradigmenwechsel. Diese Unterscheidung ist für die Perspektive auf Wicca-Literatur sinnvoll, da darin verschiedene Formen der Bezugnahme auf die Grundidee des *New Age* vorliegen. Viele Neuhexen verstehen sich selbst nicht als Teil des *New Age*, da die Hexe ein geschlosseneres und attraktiveres

[65] Diese Idee basiert auf astronomisch fundiertem Wissen, das astrologisch gedeutet wird. Die Erdachse durchläuft einen vollen Kreis in 29500 Jahren. Unterteilt man diese Bewegung in die 12 Phasen der Sternbilder, ist jedes dieser Zeitalter jeweils ca. 2000 bis 2100 Jahre lang. Wann genau der aktuelle Übergang vom Fische- zum Wassermannzeitalter stattfindet, ist nicht genau festzustellen. Schätzungen umfassen Spielräume von mehreren Jahrhunderten (vgl. Stenger 2003: 11).

Identifikationsangebot ist.[66] Einige Texte von Wicca-Autoren tun das jedoch (vgl. Crowley 1996: 238, *TTM*: 88). Wicca-Literatur mittels Stengers Theorie zu betrachten, ist also trotz des umstrittenen Begriffsbezugs möglich, da sein Begriff enthistorisiert und weit genug gefasst ist. Der Begriff des *New Age* ist für die weitere Analyse von Wicca-Literatur nicht notwendig, da das zentrale analytische Konzept der okkulte Sinnzusammenhang ist.

Nachdem direkte und indirekte Begriffsbezüge des okkulten Sinnzusammenhangs erklärt worden sind, soll das Konzept seinen heuristischen Wert am Fallbeispiel demonstrieren. Die Architektur der Sinnherstellungstheorie hat zur Folge, dass der okkulte Sinnzusammenhang nicht nur in expliziten Äußerungen zu suchen ist:

> Das Bild vom okkulten Kontext als ‚Perspektive' oder ‚Sichtweise' ist jedoch möglicherweise missverständlich, weil es eben nicht darum geht, eine bestimmte Sicht der Dinge im Sinne einer ‚Meinung über etwas' zu haben. Nicht um das Ansehen der Dinge im Sinne einer ‚Meinung' über etwas geht es, sondern um die *Erfahrung* eines So-Seins der Dinge, um Realität. Mithin ist die Differenzierung des okkulten Kontextes durch Lernen eben nicht nur die Differenzierung einer Perspektive, sondern eine Differenzierung und Veränderung der eigenen Realität, des eigenen Selbst, des eigenen Lebens. (Stenger 1993: 166)

Wenn nun die Ereignisse des Fallbeispiels aus Farrars Roman als okkulter Sinnzusammenhang untersucht werden, ist das nicht nur eine Suche nach expliziten Thematisierungen von Erkenntnisprozessen, sondern auch nach den Erfahrungen der Figuren.

Im Fallbeispiel aus *The Twelve Maidens* sind die Grundannahmen des okkulten Sinnzusammenhangs nachweisbar. Margarets Verlassen des eigenen Körpers, das Auftreten der Göttin und das Eins-Werden mit dem Universum enthalten die Annahme einer größeren Realität (Element 1). Zu dieser Annahme gelangt Margaret bereits bei der Heckenerleuchtung. Das Ritual ist somit kein initiales Erkennen der größeren Realität, sondern bereits eine biographische Stabilisierung. Das Novum des Rituals liegt in anderen Elementen des okkulten Sinnzusammenhangs. Die vorherigen Kapitel dieser Arbeit haben gezeigt, welche aufwändigen Konstruktionen der Roman vornimmt, um das Geschehen als selbst erschließbar und dennoch von trainierten Praktizierenden reproduzierbar darzustellen. Grundlage ist die Vorstellung, dass ein personaler Zugang oder Übergang in die größere Realität machbar ist (Element 2). Wäre der Roman bei

[66] Vgl. für Strategien der Abgrenzung der Neuheiden von den *New Agern* durch Witze Magliocco (2004: 84-92).

der unkontrollierten Epiphanie der Heckenerleuchtung geblieben, könnte der Eindruck entstehen, das Eintreten solcher Ereignisse unterläge dem Willen der Götter oder dem Zufall. Das Ritual wertet die Erfahrung der größeren Realität durch Invokation und Astralprojektion als durch die Praxis der entsprechenden Wissenssinnzusammenhänge reproduzierbar auf. Die Vorstellung, dass die größere Realität die eigentliche, übergeordnete, machtvollere und anzustrebende ist (Element 3), wird durch die außeralltägliche Evidenz und die Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen und dem Universum inszeniert. Die verlängerte Doppelexistenz des Menschen in der größeren und der alltäglichen Realität, die beide mindestens durch das eigene Selbst mit Personalität belebt (Element 4), ist expliziter Baustein der göttlichen Anweisung an Margaret, weiteres Wissen in der größeren Realität des Selbst zu suchen. Schon in der Heckenerleuchtung war Margaret Teil des gesamten Universums und des Göttlichen. Die Autonomie des Subjekts hinsichtlich des Zugangs zur größeren Realität (Element 5) wird dadurch betont, dass sie zahlreiche Erkenntnisse ohne objektivierte Sinnangebote definitionsmächtiger Akteure macht. Der Übergang in die größere Realität erscheint damit nicht nur allgemeinmenschlich machbar, sondern auch individuell erschließbar.

Trotz eines Potentials zur Beschreibung des Fallbeispiels ist eine Unschärfe des Konzeptes okkulter Sinnzusammenhang zu konstatieren. Was das ‚Größere' der größeren Realität eigentlich ist, ist nicht definiert. Das ist nicht als Schwäche des Konzeptes zu sehen, sondern als Vorteil. Da das Konzept der größeren Realität keine Aussagen über ihre Struktur, Beschaffenheit oder Details der Relationierung zur normalen Realität trifft, bleibt ein Spielraum, der verschiedenen Kosmologien und Theologien zu umfassen vermag. Das gilt zum einen für Texte der Wicca-Religion, in der kein Konsens über Theologie und Kosmologie herrscht, kein einhellig verabschiedetes Dogma wie der christliche Himmel oder die Dreieinigkeit. Daher ist auch kein übergreifendes verbindliches Modell zur Beschreibung aller Wicca-Texte zu finden. Wäre eine Theologie und Kosmologie in der Definition der größeren Realität verankert, würden einige Texte ausgeschlossen. Zum anderen würde mit der Konzentration auf eine bestimmte größere Realität die Zielsetzung erschwert, die Gattungsdefinition des

esoterischen Romans und der Populär-Esographie auch für Texte jenseits der Wicca-Religion zu nutzen.

Um verschiedene Varianten der größeren Realität hinsichtlich ihrer Struktur, Beschaffenheit und Details der Relationierung zur normalen Realität vergleichbar zu machen, bieten sich übliche religionswissenschaftliche Begriffe an. Unterschiedliche Schwerpunktsetzungen sind hinsichtlich der Qualität und Quantität der Entitäten des größeren Göttlichen möglich. Monotheistisch ist die Idee des Göttlichen, wenn die Einheit des Gottes und der Göttin betont wird (vgl. Adler 1979: 34f.). Für viele Neuhexen ist Monotheismus jedoch mit dem Exklusivitätsanspruch der monotheistischen Weltreligionen verbunden, von dem sich Wicca distanziert. Duotheistisch ist eine Theologie bei einer Betonung der Geschlechtspolarität. Das Göttliche besteht im überwiegenden Teil von Wicca-Texten aus einer Polarität von Männlich und Weiblich ohne eine Bezeichnung von Gut und Böse, wie sie z.B. in der Opposition von Gott und Teufel im Christentum üblich ist. Monotheistisch-feministisch ist eine Theologie in den Strömungen, die die Göttin zur einzigen Quelle aller Existenz erhöhen. Eine strukturell mögliche Betonung des Maskulinen kommt in Wicca kaum vor. Damit würde die versuchte Abgrenzung von den als einseitig patriarchalisch verurteilten Großreligionen untergraben. Polytheistisch wird eine Theologie durch die gängige Praxis, verschiedene Gottheiten als Aspekte des Gottes oder der Göttin zu identifizieren. Gottheiten aus Pantheonen anderer Religionen können so in Wicca integriert werden. Stewart Farrar bietet in seinen Bänden *The Witches God* (1989) und *The Witches Goddess* (1987) hunderte Optionen, aus denen der Praktizierende auswählen kann. Die gängigste Differenzierung innerhalb der Göttin ist die Dreiteilung in *Maiden*, *Mother* und *Crone*, die die Göttin innerhalb eines Jahres durchläuft und die mit Mondphasen korreliert ist.[67] Jedem Aspekt der Göttin werden dem Lebenszyklus entsprechende Eigenschaften zugeschrieben. Auch der

[67] Der Polytheismusbegriff besitzt für diese konventionalisierten Differenzierungen wenig Aussagekraft, da bei Nennung dieser gängigen Aspekte die Differenzierung genauso betont wird wie deren Einheit. Für die vorliegende Arbeit wird daher die begriffliche Setzung vorgenommen, dass die konventionalisierten Aspekte *Maiden*, *Mother* und *Crone* sowie die im Zyklus des Gottes verankerten Aspekte nicht als Polytheismus bezeichnet werden.

Gott durchläuft einen Zyklus mit verschiedenen Aspekten.[68] Weiterhin herrscht in Wicca-Literatur auch hinsichtlich der Ontologie der Götter Pluralismus:

> Among pagan witches I have found people who think of their goddess and god as archetypes of the natural world or of human experience, others who regard them as projections of human need and emotion which have taken on life of their own, others who see them merely as convenient symbols, and yet others who have a belief in them as independent beings with whom relationships can be made. (Hutton 1999b: 391).

Die Aufzählung lässt sich anhand des Grades der Personalität ordnen. „Independent beings" besitzen eine unabhängige Personalität, ebenso menschlichen Projektionen mit „life of their own" oder personifizieren Archetypen. „Convenient symbols" erscheinen dagegen am unpersonalsten.[69]

Am Fallbeispiel kann gezeigt werden, dass diese Kategorien die größere Realität präziser bestimmen können als eine Zusammenfassung als okkulter Sinnzusammenhang. Das Ritual erhält durch das Auftreten der Göttin zwar eine monotheistisch-feministische Ausrichtung, die jedoch durch die mehrfache Betonung der Geschlechterpolarität in den rituellen Handlungen abgemildert wird. In welchem der drei möglichen Aspekte die Göttin auftritt, wird nicht explizit thematisiert. Sie wird als „mighty mother of us all, bringer of fruitfulness" (*TTM*: 53) angerufen, was auf den Aspekt *Mother* ebenso hinweisen kann wie auf die Göttin im Gesamten. Der „newly born moon" (*TTM*: 53), der über ihrem Kopf zu sehen ist, steht dagegen üblicherweise für den Aspekt *Maiden*. Die Göttin erscheint personal. Obwohl sie aus dem Körper Bridgets spricht, besitzt sie eine eigene Stimme („a vaster Voice [sic]", *TTM*: 54). Sie spricht in Margarets Situation als nicht initiierte Interessierte hinein. Der Text gibt folglich keine Anzeichen dafür, dass es sich um die Personifikation einer Naturkraft oder um einen Archetypen handelt, sondern charakterisiert die Göttin als eine eigenständige, auf aktuelle Lebensfragen antwortende Entität. Der Herkunftsort der Göttin bleibt außer dem Verweis auf Margarets Inneres unbestimmt.[70] Ohne genauere Angaben über die im Text entworfene Kosmologie kann die Frage nach dem Ort des Göttlichen nicht beantwortet werden.

---

[68] Rensing (vgl. 2006: 164-168) beschreibt die Diskussion um Polytheismus innerhalb der Wicca-Religion.

[69] Nach Rensing (vgl. 2006: 164) gibt es in der Entwicklung von Wicca die Tendenz, Götter zunehmend personal als eigenständige Lebewesen zu deuten.

[70] Die Göttin erscheint personal, da nicht thematisiert wird, dass es sich bei ihrer Rede um die *Charge of the Goddess*, einen Standardtext bei Farrar handelt. Die Antwort auf Margarets Lebenssituation erschiene weitaus weniger individuell und persönlich, wenn der Text signalisieren würde, dass die beschworene Göttin in vielen Ritualen die gleichen Worte sagt.

Auch für Kosmologien in Wicca-Literatur gibt es kein allgemeingültiges Modell. Viele theorieproduzierende Wicca entwerfen in ihren Kosmologien stufenförmige Hierarchien von Realitätsebenen. Farrar umreißt im Sachbuch *What Witches Do* ein ganzes Spektrum: „The Witch does not simplify reality into mind and matter like the agnostic nor even into spirit, mind and matter like most religions. His spectrum is more finely subdivided." (*WWD*: 33) Er differenziert *the unknowable ultimate*, *spiritual plane*, *mental plane*, *astral plane* und *physical plane*. Bereits die astrale Ebene ist dabei „less tangible" (*WWD*: 33) als die alltägliche Welt und nur durch spezielle Bewusstseinstechniken zu erreichen. Obwohl der Mensch gemäß der verlängerten Doppelexistenz des Menschen in der größeren Realität an allen Ebenen teilhat, muss er mit zunehmendem Aufwand die alltägliche Welt transzendieren. Transzendenz erscheint durch diese Hierarchisierung aus epistemologischer Perspektive als zunehmende Entfernung von der alltäglichen Welt. Damit können Ideen göttlicher Entitäten, wie Hutton sie aufzählt, neben dem Grad der Personalität durch den Grad an Transzendenz beschrieben werden. Eine Kosmologie gibt dabei vor, was und wie transzendiert wird. Mit aufsteigendem Grad nennt Farrar den Körper, den Astralkörper, „the accretion of traits and mental functions which gather around the soul", „the hierarchy of lesser spiritual beings", die Seele, „God and Goddess, by whatever names they are known or in whatever aspects they are personified" und das „unknowable ultimate" (*WWD*: 300).

Eine Betrachtung des theologischen und kosmologischen Wissens des Fallbeispiels lässt eine zweifache Ausrichtung des Rituals erkennen. Der Roman entwirft eine Vereinfachung einer komplexen Kosmologie und Theologie, die zwei Realitätsebenen als vom Menschen erreichbar hervorhebt. Die astrale Ebene ist im Roman nicht von fremden Entitäten belebt. Sie ermöglicht einen Blick in das Lager der bösen Hexen und das Betrachten des eigenen Körpers von außen. Die Göttin weist auf eine andere Ebene „within thee" (*TTM*: 54) hin, die Margaret noch erschließen muss um weitere Erkenntnisse zu gewinnen. Das Ritual betont eine äußere, unpersonale, technisch brauchbare Ebene und eine innere, personale göttliche Ebene ohne eine modellhafte Systematisierung.

Das Fallbeispiel demonstriert, dass okkultes Wissen zwar ein präzises Konzept ist, allerdings auch, dass es wichtige inhaltliche Unterscheidungen nicht trifft. Die beiden unterschiedlichen Ebenen der größeren Realität demonstrieren, dass die Wirkungen des okkulten Wissens, d.h. die Gründe, warum überhaupt der Zugriff auf die größere Realität erfolgt, beschrieben werden müssen. Das okkulte Wissen des Rituals scheint für unterschiedliche Zwecke wie einen Blick durch materielle Grenzen und das Erkennen einer Göttin brauchbar zu sein.

Die Funktionen des okkulten Sinnzusammenhangs können durch eine heuristisch wertvolle Differenzierung verschiedener Substrukturen beschrieben werden, die in den folgenden Kapiteln erläutert und auf Wicca-Literatur perspektiviert wird. An *The Twelve Maidens* und anderen Beispielen wird der analytische Wert der Konzepte sichtbar gemacht. Die jeweiligen Funktionen der Substrukturen sind an unterschiedliche Realitätsebenen gekoppelt. Die dazu verwendeten Kategorien sind im Vergleich zu Farrars vielstufiger Unterscheidung einfacher und damit auch zum Vergleich von Werken verschiedener Autoren verwendbar.

2.3.1 Der psychologische Sinnzusammenhang

> „If you can meet the challenge of life armed with good working relationships between your own mental, emotional, and spiritual systems, you will find the results quite ‚magical' compared to life without them."
>
> (*IaB*: 44)

Die erste Substruktur des okkulten Sinnzusammenhangs ist der ‚psychologische Sinnzusammenhang', der durch die Aussage bestimmt ist: „Der Zugang zur größeren Realität der eigenen Psyche ist notwendig, um im ‚Hier und Jetzt' der Alltagswelt weniger entfremdet zu leben bzw. sich im Einklang mit allen Dimensionen des Selbst in Richtung ‚Ganzheit' entwickeln zu können" (Stenger 1993: 121). Die Brauchbarkeit liegt in Selbsterfahrung, Bewusstseinserweiterung und psychologischer Reflexion. Teil des okkulten Sinnzusammenhangs ist der psychologische Sinnzusammenhang, da das „alltägliche Bewusstsein der Wachheit, der pragmatischen Rationalität und der Präsenz" (Stenger 1993: 119) nur als ein kleiner Teil der größeren Realität der Psyche aufgefasst wird. Oft fungieren Konzepte des Unterbewusstseins oder verschiedene Ideen eines höheren

Selbst als die größere, eigentlichere, persönlich zugängliche Realität, die kausal mit der alltäglichen Realität verknüpft ist.

Der psychologische Sinnzusammenhang ist im Beispielritual in *The Twelve Maidens* im Vergleich zu anderen Texten trotz des göttlichen Befehls zur Suche im Selbst nur schwach ausgeprägt. Die Göttin weist Margaret an, im eigenen Inneren nach weiterer Erkenntnis zu suchen. Psychologisch vertiefte Anweisungen gibt es nicht, weder Ebenen des Bewusstseins noch Techniken des Zugangs werden thematisiert. Ein prägnanteres Beispiel ist Crowleys *Wicca - TOR*. Wie auch Farrar entwirft sie ein kosmologisches Modell mit zahlreichen unterschiedlichen Ebenen (vgl. Crowley 1996: 76-81). Sie korreliert Realitätsebenen wie *sensory reality*, *mythic reality*, *transpsychic reality* und *unitive reality* mit einem an C.G. Jung orientierten Modell der menschlichen Psyche. Hutton fasst das Modell zusammen: „In Crowley's pages her religion was portrayed as an elevated series of Neoplatonic mysteries, in which every stage of training and initiation corresponded to certain parts of the human psyche and led eventually to a personal wholeness." (Hutton 1999b: 373) Elemente wie das kollektive Unterbewusstsein als Zugang zur größeren Realität, die übernatürliche Fähigkeiten ermöglicht, machen deutlich, dass es sich dabei um keine alltägliche Psychologie handelt, sondern um eine okkulte Variante (vgl. Crowley 1996: 80). Auch *The Twelve Wild Swans* von Starhawk und Valentine stellt mit den Ebenen *Talking Self*, *Younger Self* und *Deep Self* ein Modell der Psyche vor (vgl. 6). Weniger elaborierter ist Laurels Idee des unbewussten Selbstwissens (vgl. 7). Alle diese Konzepte beruhen auf der Annahme des psychologischen Sinnzusammenhangs, der Ganzheit durch Zugriff auf verschüttete, verdrängte oder vergessene Ebenen der Psyche wiederherzustellen versucht.

2.3.2 Der körperzentrierte Sinnzusammenhang

„But our body remembers."
(*TTWS*: 32)

Neben der Psyche kann der okkulte Sinnzusammenhang auch in Gestalt des ‚körperzentrierten Sinnzusammenhangs' den „Körper als zentrales Medium des Zugangs zur größeren Realität" (Stenger 1993: 124, kursiv im Original) benennen.

Der Körper ist nicht das Ziel der okkulten Praxis, sondern ihr Ansatzpunkt. Der Körper kann als Schlüssel und Projektionsfläche der größeren Realität fungieren. In beiden Fällen ist eine Schärfung des Körpergefühls notwendig. Auch wenn der Körper in den Kosmologien von Farrar und Crowley auf unterster Ebene angesiedelt ist (*physical plane* bei Farrar, *sensory reality* bei Crowley), erhält er eine Aufwertung durch die Koppelung an andere Ebenen der größeren Realität.

Als Schlüssel zur größeren Realität muss der Körper erst sensibilisiert werden, damit der Zugriff gelingt. Eine Betonung eines solchen Vorganges ist in der Heckenerleuchtung in *The Twelve Maidens* zu finden:

> As she did so, the hyperconsciousness returned, but now centered on her own body; she was simultaneously outside it, seeing the almost gypsy-dark skin, the loose-jointed blend of angularity and softness, the long black hair, the Celtic face – and inside it, aware of every cell, nerve, and organ, the balance of every bone and muscle, the tension or compression of every inch of flesh, the stance of every strand and tendril at scalp, armpits, and pubis, the complex flickering of the brain. Exalted, she strained to recapture the hedgerow-awareness and fuse it with the body-awareness. (*TTM*: 26)

Der Körper ist Gegenstand der geschärften Wahrnehmung, die das alltägliche Maß übertrifft. Das „hyperconsciousness“ ist erst möglich, nachdem Margaret ihren Bauch von Kleidung befreit. In den darauffolgenden Zeilen verschmilzt die Wahrnehmung zu einer Einheit von Universum, Göttin und Körper. Der Körper ist so Medium des Zugangs zum Universum und wird selbst zu einem Universum.

Als Projektionsfläche der größeren Realität ist der Körper Zeichenreservoir für geistig-seelische Probleme und Befindlichkeiten und daher Gegenstand einer sensibilisierten Wahrnehmung. So deutet Starhawk in *The Twelve Wild Swans* rote Flecken auf der Haut als Symptome eines Alptraums, in der ihr Vater sie mit Flammen beschossen hat und gleichzeitig als Zeichen von unverarbeiter Schuldzuweisung. Dem Körper wird ein Wissen zugeschrieben, das der alltägliche Verstand nicht mehr besitzt: „Sometimes, over the years, these gestures, postures, or symptoms have been so habitual that the original emotion and content of the gesture is lost; we no longer know why we do it. But our body remembers.“ (*TTWS*: 32) Solches Wissen muss durch Techniken der Körperwahrnehmung erschlossen und durch Verknüpfung mit anderen Elementen sinnhaft gemacht werden. Der körperzentrierte Sinnzusammenhang steht so im Zuge des psychologischen Sinnzusammenhangs. Wie die Vernetzung des Körpers

geschieht, beschreibt Kapitel 6 ausführlich anhand von Starhawks und Valentines Sachbuch.

2.3.3 Der instrumental-magische Sinnzusammenhang

> „This is not to say, of course, that modern Pagans understand what they mean by magic any more than scholars."
> (Cowan 2005: 76)

Die dritte Substruktur des okkulten Sinnzusammenhangs nennt Stenger den ‚esoterischen Sinnzusammenhang'. Er gründet auf der Annahme: „Es gibt eine größere Realität und die dort beheimateten Kräfte und Energien lassen sich für das Alltagsleben nutzen, wenn man über Techniken des Zugangs verfügt." (Stenger 1993: 123) Ansatzpunkt ist die größere Realität, Ziel ist jedoch nicht die eigene Veränderung und Entwicklung, sondern rasche Verfügbarkeit, Beherrschung und Macht über Kräfte zum Erzielen eines Effekts in der materialen Welt, so wie Magliocco es als „operative magic" (2004: 136) fasst.

Der praktische Nutzen des Beispielrituals ist nicht unmittelbar im ausgewählten Abschnitt ersichtlich, sondern muss im Gesamtkontext des Romans betrachtet werden.[71] In den anderen Ritualen des Romans beschießen, beschützen und heilen sich die guten und bösen Hexen in einer Art okkulter Kriegsführung. Die praktische Funktion des Beispielrituals ist in diesem Zusammenhang ebenfalls militärisch formulierbar. Margarets Betreten der astralen Ebene ermöglicht ihr einen Aufklärungsblick, mit dem sie die genaue Position des feindlichen Lagers der bösen Hexen feststellt. Zusätzlich kann die praktische Brauchbarkeit des Rituals auch die auffällig ausführliche Thematisierung des rituellen Kreises erklären. Die bösen Hexen entdecken den astralen Aufklärungsblick und versuchen sofort, Margaret anzugreifen („*Strike her!*", *TTM*: 55). Der Angriff gelingt nicht, da der Kreis als Schutzschild fungiert. So erhält das Ritual ihre Gesundheit, ohne dass es als Ziel formuliert wurde.[72]

[71] Der Grund dafür ist, dass Farrar bei der Gestaltung des Rituals die Phasen ausgespart hat, die eine explizite Formulierung des Zieles beinhalten (u.a. fehlt „State the Purpose of the Rite", vgl. 2.1).

[72] Was im Roman an dieser Stelle automatisch passiert, wird oft als eigene Technik gesehen: „They [witches and pagans, MG] pointed out that a good magician should be able to defend against psychic attack with a technique called ‚shielding', in which energy is pulled up from the

Die instrumentale Nutzung von Kräften der größeren Realität für die normale Realität einen esoterischen Sinnzusammenhang zu nennen, stellt einen problematischen Begriffsbezug her, wie sich an einer Definition von Thiede zeigen lässt. Thiede erarbeitet sie in Auseinandersetzung mit der Theologie, Religionswissenschaft, Soziologie und anderen Disziplinen:

> Esoterik ist nach diesen Definitionen ein Wissen, das einerseits auf einer besonderen Erkenntnis jenseits von Naturwissenschaft, Philosophie und Religion basiert, das teilweise geheim ist bzw. das geheim war und in jüngster Vergangenheit öffentlich wurde und das andererseits das individuelle Subjekt mit seinen Erfahrungen in den Mittelpunkt des Interesses rückt. (Thiede 1995: 2)

Konkrete Funktionen des Wissens oder kosmologische Aussagen enthält die Definition nicht. Thiedes Esoterikbegriff wäre als übergreifendes Konzept ähnlich dem okkulten Sinnzusammenhang zu verwenden, so wie es in Kapitel 3.1 hinsichtlich des esoterischen Romans und der Populär-Esographie getan wird. Als Substruktur ist das Konzept jedoch zu weit. Stenger verwendet den Begriff dementsprechend auch doppelt. Er verwendet ‚Esoteriker' als Synonym für einen Akteur im gesamten okkulten Sinnzusammenhang und ‚esoterisch' als eine der Substrukturen. Er diskutiert die Problematik zwar, hält aber „mangels einer besseren Terminologie" (Stenger 1993: 121) an der Doppeldeutigkeit fest.

Zur Beschreibung von Wicca-Literatur soll der Ausdruck ‚instrumental-magischer Sinnzusammenhang' die ursprüngliche Terminologie ersetzen, da die technische Nutzung von Kräften in vielen breit rezipierten Magietheorien als Kernmerkmal der Magie betrachtet wird. Den Begriff der Magie diskutiert Stenger nicht. Magie wurde als „eigengesetzliche[r], aber durch den Menschen steuerbare[r] Funktionsmechanismus ‚übernatürlicher' Kräfte, die schließlich als eine Art von Götter- oder Schicksalszwang verwendet werden" (Goldammer 1980: 631) definiert. „[Z]wingende Handlungen" (Petzoldt 1999: 6) und „instrumentale[r] Charakter" (Petzoldt 1978a: XI) werden in vielen Magietheorien der devot-verehrenden, bittenden Unterordnung unter einen göttlichen Willen gegenübergestellt, wie sie in vielen Religionen vorkommt. Der Ethnologe Mauss, der die Magietheorie von Frazer für seinen eigenen Entwurf rezipiert, verwirft die autoritäre Selbstwirkung der Magie zwar als hartes Unterscheidungskriterium für

---

earth, and then pushed around the entire body (or house or other object) to form a shield to deflect extraneous psychic forces." (Magliocco 2004: 116)

die Trennung von der Religion, dennoch nennt er es eine starke Tendenz der Magie (vgl. 1978: 58).

Der Magiebegriff ist einer grundsätzlichen Kritik unterzogen worden. Pioniere der Magieforschung wie Tylor und Frazer forschten mit einem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild, aus dessen Perspektive Magie als primitiv und defizitär galt.[73] Die Unterscheidung von Magie und Religion, wie sie funktionalistische Theorien von Durkheim oder Mauss treffen, basiert auf einem abendländisch-monotheistisch geprägten Weltbild. Hanegraaff (vgl. 2006: 718) schlägt deswegen vor, den Magiebegriff entweder ganz aufzugeben oder ihn als vorwiegend polemisch funktionalisiertes Konzept in verschiedenen Diskursen zu analysieren. An anderer Stelle spricht er jedoch davon, die Unterscheidung von Magie und Religion pragmatisch zu verwenden, solange damit kein Versuch unternommen wird, religiöse Phänomene im Ganzen zu definieren (vgl. Hanegraaff 1992: 42).

Zur Bezeichnung einer einzelnen Substruktur des okkulten Sinnzusammenhangs soll der Magiebegriff zur Beschreibung von Wicca-Literatur verwendet werden. Es wäre falsch, das gesamte okkulte Wissen in Wicca-Literatur mit Magie gleichzusetzen. Hutton bemerkt: „[…] this witchcraft abolishes the traditional western distinction between religion and magic.“ (Hutton 1999b: 394) Er meint damit die Unterscheidung von Religion als „dealing with forces outside their control“ und Magie als „seeking to compel and manipulate“ (Hutton 1999b: 394), so wie sie in den o.g. klassischen Magiedefinitionen getroffen wird. Die Diskussion bewegt sich dabei auf der Ebene des Versuchs, die Wicca-Religion im Ganzen zu bezeichnen. Es steht außer Frage, dass die Wicca-Religion instrumental-magische Aspekte besitzt: „All agree that magic should be resorted to either as a supportive action for practical responses to problems or when all apparent practical measures have failed.“ (Hutton 1999b: 396) Die Aussagekraft des Magiebegriffs zur umfassenden Definition von Phänomenen ist durch die Uneinigkeit der Forschung zwar reduziert, für die technische und autoritäre Nutzung der größeren Realität des okkulten Sinnzusammenhangs ist ‚instrumental-magischer Sinnzusammhang‘ als Bezeichnung jedoch eher angebracht als Stengers Vorschlag des esoterischen Sinnzusammenhangs. Die

[73] Für eine kurze Kritik an Tylor, Frazer und Malinowksi vgl. Magliocco (2004: 98f.).

terminologische Betonung des Instrumentalen zeigt an, dass damit im Vergleich zu weiten Magiebegriffen eine Verengung vorgenommen wird. Magie kann nach Magliocco (vgl. 2004: 101) die intentionale Veränderung des Bewusstseins und/oder der externen Realität bezeichnen. Auch Definitionen wie die berühmte von Aleister Crowley von Magie als „the capacity to change consciousness at will" (zit. nach Magliocco 2004: 101) konzentrieren sich stärker auf das Bewusstsein. Die Wortkombination soll terminologisch darauf hinweisen, dass reine Bewusstseinsveränderung nicht gemeint ist, sondern die Benutzung von Kräften für die Veränderung der materiellen Welt. Instrumental-magische Sinnzusammenhänge sind in vielen Werken prominent, in denen es um gewalttätige Auseinandersetzungen oder Manipulationen von Mitmenschen geht. Solche Themen werden in Farrars *The Twelve Maidens* ebenso verarbeitet wie in seiner Populär-Esographie *What Witches Do* (vgl. 5) und in anderen Romanen wie *Omega*, *The Dance of Blood*, *The Serpent of Lilith* und *Backlash*. Auch bei Gardner ist instrumentale Magie u.a. Mittel zur Erstürmung einer Burg in *High Magic's Aid* und zur Lenkung politischer Interessen in *The Meaning of Witchcraft* (vgl. 4). Instrumental-magische Sinnzusammenhänge haben in Wicca-Literatur große Bedeutung, da sie belastbare und intersubjektiv verifizierbare Evidenz bieten können, anders als etwa psychologische Sinnzusammenhänge.

Ein Blick auf die Verwendung des Magiebegriffs in emischer Perspektive zeigt weiterhin, dass die Verengung auf das Instrumentale zu Diskrepanzen zwischen der Sprache des Analysewerkzeugs und der des Gegenstandes führen kann. Cowan zeigt in seiner Studie zur neuheidnischen Präsenz im Internet die undifferenzierte emische Verwendung des Magiebegriffs:[74]

> Many often confuse – whether willingly, for the creative anachronistic and not unromantic effect it elicits, or unwittingly, because they simply know no better – the notion of magick [sic] as the communication with and control of arcane forces of nature, spirits, demons, gods and demi-gods, and the concept of being *like magic* that is, merely something whose operative processes are not understood by the participant. (Cowan 2005: 76)

Wenn in Wicca-Literatur Phänomene als magisch bezeichnet werden, heißt das daher nicht automatisch, dass sie aus analytischer Perspektive dem instrumental-magischen Sinnzusammenhang zugeordnet werden können. Ebenso ist ersichtlich,

[74] Auch Rensing zeigt die Breite der emischen Verwendung des Magiebegriffs für unterschiedliche Techniken von psychologischer Selbsttherapie über die versuchte Erzeugung von Epiphanien bis hin zur physischen Einflussname durch die Manipulation von Energien, die in der gesamten Natur vorliegen (vgl. 2006: 298).

dass die Verwendung des Magiebegriffs keine Polemik oder Stigmatisierung aus monotheistischer, rationalistischer oder abendländischer Perspektive darstellt. Wicca-Literatur benutzt den Begriff gerne und inflationär. Es wird also aus etischer Perspektive kein Etikett auf Phänomene oktroyiert, das den Praktizierenden unliebsam ist.

Magie wirft im Kontext der klassischen Magietheorien die Frage auf, wie es sich in Wicca-Literatur mit der Religion verhält. Im Fallbeispiel ist eben nicht nur der instrumental-magische Blick auf der astralen Ebene relevant, vielmehr läuft das Ritual auf das Auftreten einer personalen Göttin hinaus. Auch die Erläuterung von Farrars Kosmologie hat gezeigt, dass Götter darin fester Bestandteil sind. Huttons Beobachtung, dass Wicca den traditionellen Gegensatz von Religion und instrumentaler Magie auflöst, führt zu den Fragen, in welchem Sinn die Wicca-Religion Religion ist und wie sich das Religiöse zum okkulten Sinnzusammenhang verhält. Erstere ist für Analyse von okkultem Wissen nicht notwendig und wird bewusst ausgespart. Mit der Verwendung von Stengers Theorie wird die Masse von Religionsbegriffen verschiedener Disziplinen umgangen, da mit dem Konzept des okkulten Sinnzusammenhangs bereits ein handhabbares Instrument vorliegt.[75]

Die Beziehung des Religiösen zum okkulten Sinnzusammenhang ist jedoch relevant, wie sich nicht nur an der Göttin in *The Twelve Maidens* zeigt, sondern auch im Roman *High Magic's Aid*, in dem okkulte Praxis unter christlichem Vorzeichen geschieht. Stenger führt den religiösen Sinnzusammenhang nicht unter den Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs auf, sondern nur als teilkompatibler Zulieferer, da er „Motive, Legitimationen und Orientierungen [beinhaltet], die einen Einstieg in den okkulten Kontext ermöglichen oder erleichtern." (1993: 133)[76] Seine Theorie erarbeitet keinen eigenen Religionsbegriff, sondern operiert mit dem Christentum als Beispiel. Beide

[75] Für Wicca und Religionsbegriffe vgl. Hutton (1999: 412-416) und Rensing (2006: 113-116).
[76] Andere teilkompatible Zulieferer sind die Medizin und die Psychologie/Psychotherapie. Große Teile der Schulmedizin setzen kein okkultes Axiom voraus. Der Bereich der Psychosomatik mit der Psyche als Erklärungsangebot für naturwissenschaftlich nicht erklärbare Phänomene schließt dagegen das okkulte Axiom nicht aus. Akupunktur, Homöopathie etc. haben eine okkulte Basis, da sie eine Realität jenseits der naturwissenschaftlichen zugrunde legen. Auch die analytische Psychologie kann okkult kontextualisiert werden.

Sinnzusammenhänge akzeptieren die Existenz und übergeordnete Bedeutung einer größeren Realität und die menschliche Teilhabe daran. Gravierende Unterschiede betreffen die Autonomie des Subjekts beim Zugang zur größeren Realität. Die Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs beinhalten die Annahme, dass der Zugang über Psyche und Körper darin ebenso wie die instrumental-magische Manipulation von Kräften vom Individuum selbst erlernbar und durchführbar ist. Dagegen steht die Unterordnung sowie das Angewiesen- und Ausgeliefertsein des Menschen in den monotheistischen Religionen. Das ist der Unterschied, den die Wicca-Religion nach Hutton aufhebt: „Pagan witches both honour the deities and spirits with whom they work and expect these entities to assist with tasks once invited, enticed, summoned, to the consecrated space.“ (Hutton 1999b: 394) Obwohl er von „honour“ spricht, stellt er fest, dass Wicca sich von der verehrenden Haltung der *propitiation* distanziert, die versucht, bei übernatürlichen Entitäten Gefallen und Milde zu finden (vgl. Hutton 1999b: 397f.). Wicca-Literatur, vor allem Texte Gardners, setzen sich mit diesem Problem auseinander. So löst *High Magic's Aid* die Unvereinbarkeit durch eine Differenzierung innerhalb des christlichen Pantheons auf. Gott bleibt souverän, aber zahlreiche ihm untergeordnete Geistwesen können durch okkulte Praxis kontrolliert werden (vgl. 4.1.2). Eine solche Vereinbarkeit des christlichen Gottes mit Magie ist in Wicca-Literatur jedoch die Ausnahme. Hinsichtlich der eigenen Götter gilt Huttons Beobachtung, dass kein Wiederspruch zwischen Verehrung und Beschwörung besteht. Neuhexen verstehen sich meist weder als devot-passiver Priester noch als rein dominante Manipulatoren göttlicher Kräfte, sie versuchen vielmehr, durch Training in Harmonie mit dem Kosmos zu gelangen. Der zentrale Satz der *Wiccan Rede*, ‚An ye harm none, do as thou will.', nennt den eigenen Willen als autoritäre Instanz. Auslegungen der *Rede* sehen im *will* eine Form von Bestimmung oder Ausrichtung auf das Göttliche und betonen damit die Vernetzung des Subjekts mit der Welt und die Verantwortung, die daraus entspringt (vgl. Rensing 2004: 227-285).

Trotz der Auflösung der Trennung von Magie und Religion bleibt die Unterscheidung zwischen instrumental-magischen und stärker traditionell religiösen Elementen in Wicca relevant. Rensing stellt fest:

> In erster Linie ist Wicca ein religiöses System mit unterschiedlichen Glaubensvorstellungen, Festen und einer Weltanschauung, die Heiligkeit und Weltlichkeit

> miteinander identifiziert. Wenn diese Religion darüber hinaus mit magischen Praktiken assoziiert wird, hat das durchaus seine Berechtigung. […] Viele Wicca haben die Magie als festen Bestandteil in ihr Leben integriert, andere betreiben Magie nur zu bestimmten Anlässen, wie etwa den Jahreskreisfesten oder wenn sie um eine magische Arbeit gebeten werden. (Rensing 2006: 292)

Unabhängig davon, ob man der These folgt, wird deutlich, dass Wicca Elemente enthält, die wie die traditionellen Großreligionen einen Charakter der Feierlichkeit, der Ehrerbietung und der Dankbarkeit besitzen. Hutton bestimmt die religiöse Haltung von Wicca als *consecration* im Sinne eines „treatment of people, places and objects in such a way to make them seem more spiritually powerful, effective and significant" (1999b: 398). Konsekration steht nicht im Widerspruch zur Architektur des okkulten Sinnzusammenhangs. Sie bezeichnet vielmehr die Identifizierung und Anerkennung der Größe der größeren Realität, der menschlichen Teilhabe und der Zugangsmöglichkeiten. Die Definition beinhaltet keine Funktion. Eine Bestimmung von Funktionen führt wieder in die Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs hinein. Es braucht somit keine Bestimmung eines religiös-konsekrativen Sinnzusammenhangs.

2.3.4 Der autotheotisch-selbsttranszendente Sinnzusammenhang

> „Men as gods! I oft wondered why the priests would burn all witches ... and now I KNOW."
>
> (*HMA*: 84)

Als vierte Substruktur des okkulten Sinnzusammenhangs nennt Stenger den ‚spirituellen Sinnzusammenhang'. Seine Funktion ist, „das Ego zu transzendieren (hin zum Göttlichen in irgendeiner Form)" (Stenger 1993: 125). Wie im psychologischen Sinnzusammenhang ist damit eine Wendung ins Innere gemeint, wenn auch mit einem anderen Ziel. Wie dieses Kapitel zeigt, ist der Begriffsbezug zum Spirituellen problematisch, daher wird das Konzept in ‚autotheotisch-selbsttranzendenter Sinnzusammenhang' umbenannt.

Wie die Funktion dieses Sinnzusammenhangs genauer aussieht und was sie vom psychologischen Sinnzusammenhang unterscheidet, wird am Beispiel der Wicca-Technik Invokation in *The Twelve Maidens* deutlich. Hutton stellt „to draw out and enhance the divinity within human beings" (1999b: 391) in seiner Definition von *Modern Pagan Witchcraft* an erste Stelle. Als Beispiel für eine auf dieses Ziel ausgerichtete Praxis nennt er die Invokation, das Herabrufen des Göttlichen in den

Körper des Praktizierenden, um den Menschen als „miniature divinity“ (Hutton 1999b: 394) zu manifestieren. Magliocco unterscheidet zwei Formen:

> Reclaiming witches distinguish between full-blown ‚amnesic‘ possession, in which the host is unconscious and unaware of the passage of time, and the much more common ‚shadowing,‘ [sic] a lighter form of possession in which individual consciousness hovers around the edges as the host opens herself to the deity. (Magliocco 2004: 174)

Die Transzendenz des Selbst kann vollständig sein, sie muss es aber nicht. Im Falle der vollständigen Besessenheit – auch *Aspecting* genannt – wird das Selbst vollständig vom Göttlichen verdrängt. Die Erlebenden „may feel they have become a different thing“ (Magliocco 2004: 161), was sich in unterschiedlichen Symptomen äußern kann.[77] Im psychologischen Kontext ist das Ziel die Selbsterfahrung und -verwirklichung durch eine Auseinandersetzung mit dem eigenen Unterbewusstsein und mit dem Zweck eines erfüllten Alltagslebens:

> Es geht zwar auch um die Transzendierung des Alltag-Egos, aber gleichzeitig darum, die jenseitigen Erweiterungen des Selbst in den Alltag hereinzuholen. Kern der Reflexivität ist deshalb nicht die Überwindung der Ego-Struktur, sondern ihre Erweiterung, Ergänzung, Vervollständigung – eben ihre ‚Ganzheit‘. (Stenger 1993: 172)

Der spirituelle Sinnzusammenhang konzentriert sich stärker auf Überwindung des Ego im Sinne einer Gottesverwirklichung. Eine Praktizierende beschreibt den Unterschied: „In trance and meditation the idea is to go more fully or deeply inside yourself… But aspecting involves making space inside yourself for the divine to manifest through you.“ (Magliocco 2004: 166) Dieser Unterschied ist wichtig, da die Psyche wie jede andere Realitätsebene auch als göttlich bezeichnet werden kann. Dann wäre der psychologische Sinnzusammenhang auch eine Steigerung des Göttlichen, jedoch ohne Überwindung des Egos. Nicht alles, was göttlich genannt wird, liegt im esoterischen Sinnzusammenhang. Um das im analytischen Konzept terminologisch zu fixieren, wird ‚selbsttranszendent‘ Teil seiner neuen Bezeichnung. Vor einer weiteren Diskussion der Terminologie muss eine Besonderheit dieses Sinnzusammenhangs vorgestellt werden.

Der spirituelle Sinnzusammenhang unterscheidet sich durch seine Zielsetzung von den anderen Substrukturen. Er ist Endpunkt einer Entwicklungslogik des okkulten Sinnzusammenhangs. Die These ist, dass „sich über das Interesse an Selbsterfahrung, Bewusstseinsentwicklung und Körperarbeit über kurz oder lang

[77] „Pagans say that when aspecting is genuine, the subject’s voice changes, familiar mannerisms and movements fall away and are replaced by very different ones, and it becomes clear that the individual is not ‚there’ anymore. The subjects eyes often take on a glazed appearance, or they roll back into the head so that the whites are visible.“ (Magliocco 2004: 174)

auch ein spirituelles Interesse herausbildet.“ (Stenger 1993: 128) In den anderen Sinnzusammenhängen bilden sich Gewissheiten heraus, die einen existenziellen Erklärungsbedarf hinsichtlich der Beschaffenheit und Natur des Lebens und des Todes erzeugen. In formallogischer Perspektive ist der spirituelle Sinnzusammenhang eine Suprastruktur und keine Substruktur. Das heißt zum einen, dass sich ein Akteur im psychologischen, körperzentrierten, oder instrumental-magischen Sinnzusammenhang bewegen kann, ohne die Transzendierung des Egos ins Göttliche mitzudenken, und zum anderen, dass eine spirituelle Sinnherstellung zwingend die anderen Sinnzusammenhänge voraussetzt.

In Betracht dieser Eigenschaft ist verständlich, warum der spirituelle Sinnzusammenhang im Beispielritual nur marginal auftaucht. Die Wicca Bridget führt zwar eine Invokation durch, ihr Bewusstsein wird jedoch nicht dargestellt. Ob es sich um eine harte Form von *Aspecting* handelt oder um weichere Formen von Selbsttranszendenz, bleibt offen. Für die Funktion als Evidenzquelle ist die Invokation nur in der von Margaret wahrgenommenen Äußerlichkeit wichtig. Bridgets Aussehen und Stimme verwandelt sich. Die Verwandlung wird für Margaret zur *psychic truth* und wie bereits beschrieben durch ihre Koinzidenz mit einem Echo der Heckenerleuchtung als reproduzierbare Technik verknüpft. Die äußerlichen Symptome der Verwandlung sind alle als schön charakterisiert, unheimlich wirkende Elemente wie ein Zurückrollen der Augen, Umfallen oder Glossolalie (vgl. Magliocco 2004: 161) kommen dagegen nicht vor. Margaret selbst wird zwar von der Göttin zur Suche nach Wissen im eigenen Inneren aufgefordert, ob dies auch eine Transzendenz des Selbst beinhaltet, bleibt aber offen. Die These von der Entwicklungslogik des okkulten Sinnzusammenhangs lässt das Ritual als anfängerfreundlichen Einstieg in okkulte Praxis erscheinen, da zunächst die Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs für Margaret im Vordergrund stehen, die keine anderen okkulten Sinnzusammenhänge als Grundlage benötigen. So wird die Praktik Invokation auf eine Weise eingeführt, die den Leser nicht an Besessenheit erinnert und abschreckt.

Wenn Stenger die Selbsttranszendenz zur Steigerung der eigenen Göttlichkeit ‚spirituellen Sinnzusammenhang‘ nennt, stellt er einen Bezug auf den Begriff der

‚Spiritualität' her. Zahlreiche etische Definitionen sind weiter gefasst als das Konzept des spirituellen Sinnzusammenhangs. So bestimmt Griffin *spirituality* als „the ultimate values and meanings in terms of which we live, whether they be otherworldly or very worldy ones, and whether or not we consciously try to increase our commitment to those values and meaning" (1988: 1). Die Fokussierung auf ein Göttliches und dessen bewusste Steigerung ist darin kein Kriterium. Köpf (2004: 1590) konstatiert, dass es „keine all[gemeine] oder auch nur mehrheitlich anerkannte Definition" von Spiritualität gibt. Die Verwendungen des Begriffs stehen ähnlich wie bei Griffin in einem weiten Sinn für „religiöse Einstellung, Mentalität, Religiosität" (Köpf 2004: 1590). Eine Betonung der persönlichen Erfahrung im Gegensatz zu Theorie oder Dogma liegt vor, wenn damit einzelne Praktiken wie „Mystik, Meditation, Kontemplation und überhaupt christl[iche] Erfahrung" bezeichnet werden. Die „theoretische Fassung" (Köpf 2004: 1590) dieser Aspekte kann der Begriff jedoch genauso umfassen. Noch unbestimmter stehen „Bindestrich-Spiritualitäten" (Köpf 2004: 1591) für alles, was Menschen wertig und bedeutungsvoll erscheint, ohne wie in Griffins Definition die oberste Priorität im Leben des Praktizierenden haben zu müssen. Der ursprünglich christliche Begriff wird heute auch für nicht christliche Religionen verwendet. Der spirituelle Sinnzusammenhang ist ein spezielleres Konzept.

Er unterscheidet sich auch von gebräuchlichen Bedeutungen von *spiritual*. „[H]igher and hence less material and more spiritual human characteristics" (Flew 1997: 35) – etwa wie das deutsche geistig – sind auch die psychischen Dimensionen des psychologischen Sinnzusammenhangs. „[V]irtually synonymous with the religious, as when spiritual courts and powers used to be distinguished from earthly powers and interests" (Flew 1997: 35) sind entweder alle Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs aufgrund des gemeinsamen Axioms der größeren Realität und ihrer Dimensionen und Kräfte, oder – liest man das Religiöse ähnlich dem deutschen ‚geistlich' im Sinne von kirchlich und monotheistisch-klerikal – keine der Substrukturen, da die Verfügbarkeit des persönlichen Zugangs zur größeren Realität Vermittlerinstanzen überflüssig macht.

Auch in emischer Perspektive wird der Spiritualitätsbegriff inflationär verwendet. Chatterjee nennt verschiedene Motivationen der emischen Begriffsbenutzung: „a desire to avoid the reified concept of religion per se, a stress on ambience rather than on belief, and a wish to point up the experiential“ (1997: 29). In dezidiert nicht christlichen Traditionen bietet Spiritualität einen Begriff, der unterschiedliche Praktiken und Gottesbilder überspannt und solche Funktionen bietet. Als Frömmigkeit im Sinne einer devot-unreflektierten oder asketischen Haltung, als Religiosität und Religion im Sinne von Monotheismus, oder als Glaube im Sinne von Nicht-Wissen will sich das Neuhexentum zugunsten einer Betonung von Freiheit, Pluralismus und persönlicher Erfahrung als zentrales Erkenntnisprinzip nicht darstellen. Auch im christlichen Bereich ermöglicht der Spiritualitätsbegriff das Vermeiden unerwünschter Konnotationen. Er kann z.B. Erfahrungsdimensionen christlicher Spiritualität betonen, ohne traditionell vorbelastet und altbacken zu wirken.

Die Bezeichnung „spiritueller Sinnzusammenhang“ wird aufgegeben, um die terminologische Unschärfe des Spiritualitätsbegriffs zu umgehen. Um neben dem Aspekt der Selbsttranszendenz die Orientierung auf das Göttliche terminologisch umzusetzen, bietet sich der Begriff der Autotheose an. Hauser verwendet den Begriff der ‚Autotheosis‘ (Selbstvergöttlichung)[78] für einen speziellen Fall von ‚Theopoiesis‘, der „Machbarkeit nicht nur von Religionen und von Gottes*bildern,* sondern von *Gott* selbst“ (Hauser 2004: 144). Hauser unterscheidet verschiedene Grade:

> Auf einer ersten Stufe tritt dieser theopoietische Anspruch […] dergestalt auf, dass der Mensch als ein Wesen begriffen wird, in dem die unbewussten Vorstellungen eines sich selbst nicht bewussten Evolutionsgottes zu sich selbst kommen. In und durch den Menschen werde sich das Göttliche selbst bewusst und dessen kosmische Kräfte könne der Mensch für seine eigenen Zwecke autonom nutzen. (Hauser 2004: 145).

[78] Autotheose ist von Apotheose (Vergöttlichung) zu unterscheiden, wie sie beispielsweise in der antiken Vergöttlichung von Heroen und wichtigen Persönlichkeiten praktiziert wurde. Obwohl der Begriff in Religionswissenschaft und Theologie „zu dem weiten Bedeutungsfeld der Verbindung einer Gottheit mit einem Menschen“ (Dormeyer 1998: 654) gehört, wird im Falle der antiken Apotheose das vergöttlichte Subjekt über die Menge der Normalsterblichen erhoben, während die Steigerung der Göttlichkeit im Neuheidentum für jeden Menschen zugänglich ist und keine hierarchische Überordnung mit sich bringt. Im Neuheidentum ist das Vergöttlichende an rituelle Praktiken wie z.B. Ekstasetechniken und damit an persönliche Eigeninitiative und Erfahrung gebunden, während die antike Vergöttlichung als soziales Phänomen im Sinne einer öffentlichen Für-göttlich-Erklärung von außen und auch nach dem Tod des Subjekts geschehen kann.

Das Zitat verdeutlicht, dass dieser Sinnzusammenhang für andere Sinnzusammenhänge funktionalisiert werden kann. Auch wenn das Subjekt temporär transzendiert wird, sind die Funktionen als „Nebenprodukt“ (Stenger 1993: 128) wieder auf das Subjekt ausgerichtet. Sich „selbst bewusst“ werden durch eine Auseinandersetzung mit „unbewussten Vorstellungen“ gehört zu den Zielen des psychologischen Sinnzusammenhangs. Die autonome Nutzung göttlicher Kräfte „für seine eigenen Zwecke“ ist Ziel des instrumental-magischen Sinnzusammenhangs.

Die Unterscheidung zwischen einem autotheotisch-selbsttranszendenten Sinnzusammenhang und den anderen drei Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs hat einen großen heuristischen Wert, jedoch fällt auch eine Problematik auf. Die Substrukturen können zur Präzisierung des okkulten Wissens im Heckenerlebnis und im Ritual beitragen. Der autotheotisch-selbsttranszendente und psychologische Sinnzusammenhang sind nur angedeutet zu erkennen. Ob das Wissen „within thee“ (*TTM*: 54) auf einen körperzentrierten oder psychologischen Sinnzusammenhang hinweist, bleibt offen. Selbsttranszendente Autotheose liegt in der Invokation der Göttin vor, die das Selbst der Figur Bridget verdrängt. Ihr Bewusstsein wird jedoch nicht dargestellt. Eine zweifache instrumental-magische Ausrichtung hat das Ritual als Aufklärungsblick und als Schutzschild gegen Angriffe der bösen Hexen. Der körperzentrierte Sinnzusammenhang ist wesentlicher Bestandteil der Heckenerleuchtung. Dort tritt der Körper als Schlüssel zur größeren Realität in einer Kette gesteigerter Wahrnehmungen auf. Im Ritual wird Körperlichkeit dagegen hauptsächlich hinsichtlich der Frage nach Nacktheit als Erotik und Inzest behandelt. Dieser durch die Konzepte der Substrukturen ermöglichte Befund lässt die Konstruktion des Rituals als einsteigerfreundliche Wissensvergabe erkennen. Die instrumental-magischen Ergebnisse vermitteln dem Leser Evidenz für die praktische Brauchbarkeit des Wissens. Auf die Notwendigkeit der Weiterentwicklung durch eine Hinwendung auf das eigene Innere wird zwar hingewiesen, jedoch in vereinfachter Form ohne eine Elaboration von Konzepten der Psyche oder des Göttlichen. So bleibt das Ritual von komplexen Fragen befreit und verdeutlicht den Bedarf zur Weiterbildung. Grundlegende Kategorien

wie die astrale Ebene, das Göttliche, das Universum, das eigene Innere und der Körper werden im Ritual angelegt, aber nicht systematisiert.

Obwohl die Differenzierung der Substrukturen Aussagen über okkultes Wissen ermöglicht, trägt sie eine Problematik in sich. Das Beispiel verdeutlicht, dass die Substrukturen auseinanderdividieren, was im Zuge eines holistischen Denkens oft gleichgesetzt wird. Von einer Orientierung auf den Körper, die Psyche, verschiedene Energien der größeren Realität und das Göttliche kann nur gesprochen werden, wenn Ebenen unterscheidbar sind. Doch genau diese Ebenen verschwimmen teilweise, z.B. in der Heckenerleuchtung:

> For an instant she was aware of the totality of life in that verge; knew that there was a field-mouse close to the hedge; felt every moth, larva, gnat, earthworm, soldier-beetle, danced inside herself with the weaving bacterial chains […]. As she did so, the hyperconsciousness returned, but now centered on her own body; she was simultaneously outside it […] – and inside it […]. Exalted, she strained to recapture the hedgerow awareness and fuse it with the body awareness. There was a flash like a turning blade, and during that flash she had it – a universe a few yards wide of which she was both part and whole. The flash died, but in the instant of its dying there was an immeasurable splinter of time when that small universe super-nova'ed outwards to be the entire universe, herself its Goddess. (*TTM*: 26)

Die Wahrnehmung durchläuft verschiedene Ebenen, die am Ende verschmelzen. Nach der näheren, äußeren Umgebung wird der Körper mit übernatürlicher Präzision wahrgenommen. Körper und Umgebung werden dann zum Universum und das Universum zur Göttin. Die Dichotomie von Außen (Hecke, ganzes Universum) und Innen (Körper) löst sich in eine paradoxe Struktur auf, in der Margaret gleichzeitig innerhalb und außerhalb des eigenen Körpers existiert und zu einem ganzen Universum wird, innerhalb dessen sie als ein Teil situiert ist. Die Differenzierung und Hierarchisierung von Ebenen zerfällt.

Mit der Tendenz von Wicca-Literatur zur Gleichsetzung zentraler Unterscheidungen gerät das analytische Konzept des okkulten Sinnzusammenhangs und seiner Substrukturen in die Gefahr, wertlos zu werden. Okkultes Wissen als Wissen für den Übergang in eine größere Realität zu definieren, ist schwierig, wenn ein Text darauf beharrt, dass alle Ebenen der Realität gleich wichtig, ultimativ oder göttlich und eigentlich doch eins sind. Die Differenzierung von Substrukturen ist nicht nur ein Problem bei der Analyse von Romanen, sondern tritt auch in kosmologischen Modellen in Wicca-Sachbüchern auf. Farrars Kosmologie, die scheinbar präzise getrennte Ebenen hierarchisiert, weist dasselbe Paradox auf: „Like all other religions, Wicca regards the non-

material as the ultimate reality.“ (*WWD*: 32) Damit wären alle Ebenen ab der astralen im Vergleich zur Alltagswelt eigentlich, übergeordnet und anzustrebend, denn alle sind nicht materiell. Dennoch bezeichnet Farrar die oberste Ebene als *unknowable ultimate*, d.h. als noch Ultimativeres im Ultimativen. Schon im nächsten Satz reduziert Farrar die Akzentuierung wieder: „But unlike many, it accepts the entire range of being, from the unknowable divine principle to the grossest matter, as inseparable aspects of that reality. Here, too, it is a question of embracing the whole spectrum […].“ (*WWD*: 32) Demnach ist keine Ebene anzustrebender als die anderen.

Wicca-Literatur weist also zwei gegenläufige Tendenzen auf: die Differenzierung von kosmologischen Ebenen und deren holistische Gleichsetzung. Die Unterscheidung der Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs kann Differenzierungen erkennen. Hinsichtlich vereinender Gleichsetzungen kann sie beschreiben, was vereint wird. Doch damit ist das Problem solcher Einheitsmomente nicht ausreichend gelöst. Hinter der Spannung von Trennung und Gleichsetzung steht eine Reihe von Implikationen, die nicht übergangen werden dürfen, wenn okkultes Wissen betrachtet wird. Das nächste Kapitel bearbeitet solche Implikationen. Dabei wird auch das noch unvollständig bearbeitete Problem der nicht kommunizierbaren Erfahrungen aufgegriffen.

2.4 Okkultes Wissen als gnostische Lebensanschauung im Spannungsfeld von *faith*, *reason* und *gnosis*

> „‚[T]he knower‘ is to some extend necessarily felt to be identical with ‚the known‘.“
>
> (Hanegraaff 1992: 26)

Hanegraaffs Aufsatz „A Dynamic Typological Approach to the Problem of ‚post-gnostic‘ gnosticism“ (1992) erarbeitet ein Modell, das vier Aspekte okkulten Wissens präziser konzeptionalisiert als Stengers Theorie okkulter Wissenskonstruktion: Erstens beschreibt es Ganzheitserfahrungen wie die der Figur Margaret präziser als das Konzept des Wissens ohne Denken, das primär auf die Funktion als Evidenzquelle hin ausgelegt ist. Zweitens elaboriert das Modell das Problem der Kommunikation solcher Erfahrungen detaillierter als

Stengers Beobachtung, dass immer eine Rückführung auf alltägliche Sinnzusammenhänge geschehen muss. Drittens erarbeitet Hanegraaff die Konsequenzen einer solchen Ganzheitserfahrung für die Konstruktion einer Kosmologie. Damit theoretisiert er genau das Spannungsfeld von ganzheitlicher Gleichsetzung und Differenzierung von Realitätsebenen, zu dem die Analyse des Fallbeispiels hingeführt hat. Viertens situiert er alle seine Konzepte in einem Spannungsfeld zwischen unterschiedlichen Wissensformen. Hanegraaff betont Dynamiken und Spannungsfelder:

> This multi-dimensional, structural and ‚dynamic' ideal-typological approach clearly has its advantages and disadvantages. One advantage would be that it enables us fairly accurately to chart any view of life which meets the general conditions, and to make clear how, and according to which laws of attraction and repulsion one view of life can almost impercibly move into another one. It could be considered a disadvantage that the model does no longer permit us to speak unambiguously about ‚gnosis' or ‚mysticism' as such, but forces us to regard each historical phenomenon as a temporary and fleeting synthesis which is a result of a delicate balance of conflicting tendencies rather than of the presence of definite characteristics […]. (Hanegraaff 1992: 38)

Gerade zur Analyse von Wicca-Literatur von Autoren unterschiedlicher Strömungen, in denen jedes Werk eine eigene Synthese von Wissensformen darstellen kann, ist das Modell geeignet. Angesichts dieser Vorteile ist es lohnenswert, einige Elemente daraus zu verwenden, auch wenn zahlreiche Aspekte okkulten Wissens bereits erfasst sind. Als Resultat sollen nicht zwei vollständige Ansätze unabhängig nebeneinander stehen, sondern ein Satz von Begriffen, der das Phänomen okkultes Wissen adäquat beschreiben kann. Als Testbeispiel fungieren im Folgenden abermals die Erkenntnisprozesse der Figur Margaret in Farrars *The Twelve Maidens*.

Die Zielsetzung des Modells, „to chart any view of life which meets the general conditions" (Hanegraaff 1992: 38), erfordert festzustellen, ob okkultes Wissen die Grundbedingungen erfüllt. Die Grundbedingungen sind als latent gnostische Disposition („latent gnostic disposition", Hanegraaff 1992: 11f.)[79] definiert. Sie liegt innerhalb des okkulten Sinnzusammenhangs und besteht aus vier Elementen:

> (1) The very general existing feeling (or: awareness, intuition, even conviction) that there is ‚more' to existence than meets the eye. The alternative view that normal, finite, empirical existence is all there is of reality is not experienced as self-evident, but as unnatural. (Hanegraaff 1992: 11)

[79] Hanegraaffs Begriffe werden ins Deutsche übersetzt. Ausnahmen sind *reason*, *faith* und *gnosis.* Diese bleiben Englisch, damit sie als Konzepte erkennbar bleiben und nicht mit alltagssprachlichen Ausdrücken verwechselt werden können. Die meisten Begriffe des Modells sind so speziell, dass keine Verwechslungsgefahr besteht.

Dieses Merkmal entspricht dem okkulten Axiom der Existenz einer größeren Realität. „More" weist wie die ‚größere' Realität eine hohe Ungenauigkeit auf. Das nächste Merkmal ist: (2) „A more or less strongly developed fascination with the depths of the human mind, which is perceived as numinous mystery." (Hanegraaff 1992: 12). Mit „mind" ist eine Variante der größeren Realität zwar scheinbar konkret ausformuliert, ein präzises Konzept wird jedoch nicht genannt. Es könnte als psychologischer oder autotheotisch-selbsttranszendenter Sinnzusammenhang verstanden werden. Hanegraaff bestimmt weiterhin: (3) „A feeling that the ultimate purpose of human existence must lie in some kind of ‚self-realization'. One experiences oneself as ‚unfinished animal' whose final goal must consist in ‚becoming what you are'." (Hanegraaff 1992: 12) Damit ist die übergeordnete Rolle der größeren Realität betont, zusätzlich aber auch die Autonomie des Subjekts und die verlängerte Doppelexistenz des Menschen. Selbstverwirklichung wird vom Selbst autonom durchgeführt und die Doppelexistenz führt dazu, dass in der größeren Realität liegende Aspekte des Selbst realisiert werden müssen und können. Das letzte Merkmal der *latent gnostic disposition* ist: (4) „A fundamentally holistic basic feeling, which in some way is directed at ‚restoration of lost wholeness'." (Hanegraaff 1992: 12) Mit dem Versuch, eine verlorene Ganzheit wiederherzustellen, ist wie mit dem Ausdruck des unfertigen Tieres eine Sehnsucht nach Selbstverwirklichung durch den Zugriff auf die größere, eigentlichere, übergeordnete Realität beschrieben. Die latente gnostische Disposition demarkiert folglich ein Feld, das im okkulten Sinnzusammenhang liegt.[80] Damit ist die Anschließbarkeit beider Theorien gegeben.

Auf dieser Grundlage elaboriert das Modell Eigenschaften von Gnosis als Lebensanschauung („Gnosis as view of life (sensu lato)", Hanegraaff 1992: 14) und konzeptionalisiert die eingangs genannten, noch zu beschreibenden Aspekte okkulten Wissens. Eine latent gnostische Disposition kann zur Lebensanschauung werden, wenn sie eine Bedingung erfüllt: „In order to distinguish between latent and actual gnosticism, the fundamental question is: *what kind of reality* (what ontological status) is accorded to ‚gnostic' imagery by the person who uses it?"

[80] Es könnte argumentiert werden, die latent gnostische Disposition würde mit ihrer Betonung der Selbstverwirklichung keine instrumental-magischen Sinnzusammenhänge beinhalten. Die Beziehung zur Magie wird jedoch im Folgenden geklärt.

(Hanegraaff 1992: 14) Eine Lebensanschauung benötigt wie ein Sinnzusammenhang eine axiomatische Grundlegung. Bei Gnosis als Lebensanschauung hat die Akzeptanz des ‚gnostischen Axioms' stattgefunden, das die Gültigkeit der Wissensform *gnosis* akzeptiert. Letztere ist an persönliche Erfahrung gebunden. Gnostisches Wissen kann nicht kommuniziert werden. Es muss auch nicht geglaubt werden, sondern ist als „inner knowing" (Hanegraaff 1992: 10) automatisch vom erfahrenden Subjekt verifiziert. Damit entspricht *gnosis* dem Wissen ohne Denken, der außeralltäglichen Evidenzquelle, die auch nach Stenger nicht kommunikabel und autopoetisch ist. Gnosis als Lebensanschauung versieht die gemachte Erfahrung mit dem Status als Wissen („knowledge", Hanegraaff 1992: 14), während latente Gnosis diesen Schritt nicht vollzieht. Das gnostische Axiom ist nicht mit dem okkulten Axiom gleichzusetzen. Das gnostische Axiom ist eine epistemologische Setzung, die der okkulte Sinnzusammenhang nicht formuliert.

Geschieht eine Erhebung von Gnosis zur Lebensanschauung, akzeptiert das Subjekt *gnosis* als Wissensform und setzt sich damit einem Spannungsfeld zu den Wissensformen *reason* und *faith* aus. Die Differenzierung beruht auf den Kriterien Kommunizierbarkeit und Verifizierbarkeit, so wie bereits in Kapitel 2.2 bei der Diskussion von Wissensbegriffen angesprochen:[81]

	characteristics of knowledge claimed	
	communicable	verifiable or falsifiable
reason	+	+
faith	+	–
gnosis	–	–

Dar. 4: Wissensformen (nach Hanegraaff 2008: 140)

Für *reason* gilt: „According to this, truth – if attainable at all – can only be discovered by making use of the human rational facilities, whether or not in combination with the evidence of the senses." (Hanegraaff 1992: 10) Spezielle Formen kognitiver Konstruktion werden anerkannt, sinnliche Wahrnehmung erscheint zweitrangig. *Reason* ist allgemeinmenschlich verfügbar, in diskursiver

[81] Die Tabelle stammt aus einem neueren Aufsatz (2008), in dem Hanegraaff seine Thesen zu *gnosis* wiederholt, aber nicht weiterentwickelt. Er betont die Gefahr, historische Phänomene auf eine der Wissensformen zu reduzieren, etwa das Christentum nur als *faith* oder westliche Esoterik nur als *gnosis* aufzufassen. Die Elaboration der internen Dynamik von Gnosis als Lebensanschauung findet sich jedoch nur im älteren Aufsatz von 1992. Auch in seiner großen Studie des *New Age* arbeitet er mit diesen Konzepten (vgl. Hanegraaff 1996: 518f.).

Sprache formulierbar und in sozialen Situationen intersubjektiv verifizierbar. *Reason* ist damit als ein enger Begriff von Wissen zu betrachten, so wie er bereits mit Abel beschrieben wurde (vgl. 2.1).

Bei *faith* wird davon ausgegangen, dass *reason* allein nicht fähig ist, einige fundamentale Wahrheiten zu erkennen. Der Mensch ist dafür auf eine Offenbarung transzendenter Mächte angewiesen. Das geschieht in Form objektivierter Sinnangebote von heiligen Schriften, Propheten oder anderer definitionsmächtiger Akteure oder Medien. Dieses Wissen muss folglich kommunizierbar sein. Verifizierbar ist es jedoch nicht. Das Subjekt muss daran glauben, dass die Schriften und Propheten die wahrhaftige Autorität zur Offenbarung besitzen.

Anhand der Möglichkeiten des Umgangs mit der Spannung zwischen Wissensformen kann die Situation beschrieben werden, in der die Figur Margaret in *The Twelve Maidens* steht. Gnosis als Lebensanschauung steht in einer Spannung zwischen *reason* und *gnosis*:

> Gnosis is thus defined as an ‚area' or ‚field' of views of life, the inner dynamics of which rest on the polar tension between ‚intuitive' personal experience on the one hand and rationality on the other, on the general foundation of a mental substratum which we called ‚latent gnosis'. (Hanegraaff 1992: 6)

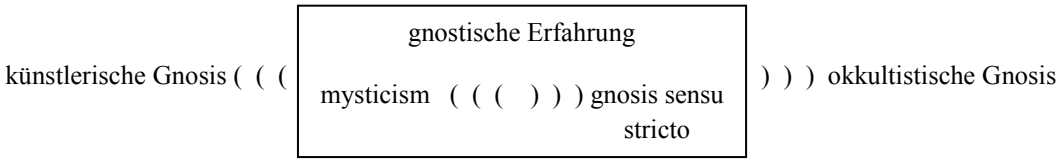
Künstlerische („artistic gnosis", Hanegraaff 1992: 15) und okkultistische Gnosis („occultistic gnosis", Hanegraaff 1992: 15) geben unterschiedliche Möglichkeiten an, mit dieser Spannung umzugehen. Künstlerische Gnosis erhält den Grundgedanken von *gnosis*, die Nicht-Rationalisierbarkeit. Der Versuch, die gemachte Erfahrung mittels des Verstandes zu systematisieren, wird aufgegeben. Die Tatsache, dass kein rationaler Zugriff auf die Erkenntnis möglich ist, ohne das gnostische Axiom aufzugeben, muss vom Subjekt ausgehalten werden. Okkultistische Gnosis geht dagegen den Weg in Richtung *reason*. Beim Versuch, ein Weltbild auf der Basis von *gnosis* zu errichten, wird der Inhalt der Erfahrung rationalisiert. Okkultistische Gnosis ist keine reine *gnosis* mehr, sondern bereits eine Synthese mit *reason*. Die Spannung zwischen *reason* und *gnosis* ist es, in die die Figur Margaret beim Heckenereignis gerät: „She linked her arm in his and they walked to Hut 4, talking inconsequentialities, behind which the scientist part of her tried to analyse the experience, and another part of her smiled at the scientist." (*TTM*: 27) Als Wissenschaftlerin versucht sie zu rationalisieren, was

dem Teil von ihr unmöglich erscheint, der die eigene Erfahrung als nicht rationalisierbares Wissen akzeptiert. Die Spannung zwischen Rationalisierbarkeit und Nicht-Rationalisierbarkeit wird durch eine Aufspaltung des Subjekts in zwei Teile inszeniert.

Im Vergleich zur Rationalisierbarkeit ist die Kommunizierbarkeit des Wissens weniger eindeutig gestaltet. Als Roman hat *The Twelve Maidens* verschiedene Ebenen der Kommunikation zur Verfügung, deren Gestaltung als Versuch gedeutet werden kann, Nicht-Kommunizierbarkeit zu kommunizieren. Ein Teil der Heckenerleuchtung ist auf Figurenebene kommunizierbar: „‚You're part of it', she told him, ‚The other pole.'" (*TTM*: 27). Die Aussage ist als Vorhersage zu deuten, dass Peter in Margarets Leben von Bedeutung sein wird. Die Geschlechterpolarität des Universums begründet und rationalisiert die Erkenntnis. Verifiziert wird die Geschlechterpolarität u.a. im Ritual, in dem Priester und Priesterin erfolgreich praktizieren. Ein anderer Teil, die erlebte Einheit mit dem Universum, wird auf Figurenebene bis zum Ende des Romans nicht kommuniziert. Das Ereignis liegt als Bericht der Erzählinstanz vor, so dass nur der Leser an der Kommunikation teilhat. Die These, dass der Roman hier eine Erkenntnis als *gnosis* konstruiert, kann also nur mit Nicht-Kommunikation auf Figurenebene und der Inszenierung einer Nicht-Rationalisierbarkeit begründet werden. Von Nicht-Kommunikation auf Nicht-Kommunizierbarkeit zu schließen kann nur spekulativ geschehen, da es andere Gründe für Nicht-Kommunikation geben kann. In einem Roman, in dem Erkenntnisprozesse und okkulte Wissensinhalte im Aufeinandertreffen von Wicca und Nicht-Wicca intensiv diskutiert werden, ist es als auffällig zu werten, dass Margaret einen Teil ihrer Erfahrung für sich behält.

Eine weitere Präzisierung der Heckenerleuchtung ermöglichen die inneren Ebenen des Modells von Gnosis als Lebensanschauung. Die Ebenen gnostische Erfahrung („Experience", Hanegraaff 1992: 17) und gnostischer Ausdruck („Imagination", 17)[82] bestehen aus einer internen Polarität, die wiederum im Spannungsfeld zwischen künstlerischer und okkultischer Gnosis liegt:

[82] *Imagination* wird mit ‚Ausdruck' übersetzt, da sie den Versuch bezeichnet, die nicht kommunizierbare Erfahrung zu kommunizieren. Hanegraaff unterscheidet eine dritte Ebene



Dar. 5: Struktur gnostischer Erfahrung (nach Hanegraaff 1992: 17)

Eine gnostische Erfahrung beispielsweise, die nahe am Pol *gnosis sensu stricto* liegt, ist nicht automatisch okkultischer Gnosis zugeordnet, nur weil sie in der Graphik rechts gedruckt ist. Die Zweidimensionalität der Graphik gibt diese Flexibilität nicht unmissverständlich wieder, besser vorstellbar wäre ein Mobile mit einer drehbar gelagerten Ebene.

Gnostische Erfahrung besteht aus einer internen dialektischen Spannung von *mysticism* und *gnosis sensu stricto*. In beiden Fällen macht das Subjekt eine Erfahrung, die es nicht beschreiben kann, die Erleuchtungscharakter und große Autorität besitzt.[83] Meist wird zur Beschreibung auf den Begriff ‚Gott' oder Varianten des ‚Göttlichen' zurückgegriffen. Es kann sich dabei nicht um den Gott handeln, der vorher in einer religiösen Tradition sprachlich vermittelt wurde, sonst wäre die Erfahrung kommunikabel. Der Unterschied zwischen den Polen liegt im Umgang mit diesem Problem. Sie lassen sich durch Gegensatzpaare beschreiben:[84]

namens *Transformation*, die jedoch für die vorliegende Fragestellung keine Bedeutung hat und deswegen vernachlässigt wird.

[83] In Anlehnung an William James (1907) arbeitet Hanegraaff heraus, dass gnostische Erfahrung die Merkmale Unbeschreiblichkeit (*ineffability*), Geistes- und Wahrheitscharakter (*noetic quality*) und bedingungslose innere Autorität (*unconditional inner authority*) hat. Stengers Konzept der außeralltäglichen Evidenz ist gleich angelegt. Unbeschreiblichkeit ist in seinem Konzept explizit Merkmal, Wissen ohne Denken beinhaltet einen Geistes- und Wahrheitscharakter und die Betonung von Autorität entspricht einem hohen Grad an Evidenz. Solche Erfahrungen sind nicht mit anderen Formen religiöser Erfahrung zu verwechseln: „‚Paranormal perceptions' (unusual subjective experiences of a sensual nature and capable of being described in terms of sense perceptions)" und „‚Faith-experiences' (objective things or occurrences as well as normal subjective experiences (esp. Dreams) which are subjectively interpreted by the person concerned as charged with ‚Deeper' meaning and significance)" (Hanegraaff 1992: 41) können auf *reason* und *faith* zurückgeführt werden.

[84] Die Wissenschaft kann offensichtlich eine solche Erfahrung nicht direkt beschreiben, denn das ist per Definition nicht möglich. Hanegraaff muss sich also auf Beschreibungen verlassen: „Because we have only second-hand access to their experience, we cannot say anything about what it is that the gnostics or mystics ‚know'. […] We only know that ‚something' happens to them which they cannot describe in words, but which they experience as ‚knowledge' or ‚insight' with great, sometimes overwhelming importance for their lives." (1992: 19) Dennoch sind für ihn die Interpretationsspielräume für solche Erfahrungen so eng, dass er sie auf die Gegensatzpaare zurückführt.

MYSTICISM	**GNOSIS SENSU STRICTO**
God	Self/Man
Devotion/Surrender	Power
Religion	Magic
Tradition	Individual
Feeling	Intellect

Dar. 6: Interne dialektische Spannung von gnostischer Erfahrung
(nach Hanegraaff 1992: 25)

Der Mystiker lässt die Erfahrung stehen, ohne weitreichende Konsequenzen zu ziehen. Er wertet die Erfahrung als Evidenz für sein traditionelles Weltbild und fühlt sich im Erleben Gottes bereichert. Devote Emotionen begleiten die Erfahrung. Das Problem der Rationalisierbarkeit wird verschoben, indem Gott die souveräne Deutungsmacht zugesprochen wird. An diese Macht muss jedoch geglaubt werden. Konsequenter *mysticism* ist nicht mehr Teil gnostischer Erfahrung innerhalb von Gnosis als Lebensanschauung, sondern geht in *faith* über. Konsequenter *mysticism* verlässt auch den okkulten Sinnzusammenhang, da die Autonomie des Subjekts hinsichtlich des Zugangs zur größeren Realität verletzt wird. *Mysticism* ist innerhalb von Gnosis als Lebensansschauung per Definition nicht auf Gott reduzierbar. Ein Teil der Erfahrung muss auf das Selbst zurückgeführt werden. Hanegraaff bringt dies auf die Formel „knowledge of the self as knowledge of god“ (1992: 20).[85] Ein Mystiker mit Gnosis als Lebensanschauung betont Gott darin als Objekt der Erkenntnis.

Gnosis sensu stricto ist radikaler und intellektueller. Sie erkennt das Problem des Gottesbegriffs für die Erfahrung und lehnt traditionelle Gottesbilder ab. Die Erfahrung ist auch als *knowledge of the self as knowledge of god* zu verstehen, allerdings mit einer stärkeren Betonung des Selbst. Das Selbst erhält keine Erfahrung als Geschenk göttlicher Gnade, sondern aufgrund seiner eigenen Göttlichkeit. Sie kann ihm ermöglichen, Magie im Sinne des instrumental-magischen Sinnzusammenhangs auszuüben. Da das Subjekt Anteil an den göttlichen Kräften des Universums hat, kann es niedere Energien und Kräfte manipulieren. Dennoch bleibt auch in *gnosis sensu stricto* die dialektische Spannung zwischen Gott und Selbst erhalten.

[85] Hanegraaff verwendet unterschiedliche Varianten der Großschreibung für diese Formel. Am einfachsten erscheint es, darauf vollständig zu verzichten, weil *god* nicht den einen, oft mit Großbuchstaben hervorgehobenen Gott einer Großreligion bezeichnet.

Das Fallbeispiel Heckenerleuchtung zeigt, dass die Erfahrungen Margarets die Spannung des *knowledge of the self as knowledge of god* aufweisen. Die Heckenerleuchtung betont das Selbst durch die Konzentration auf den eigenen Körper. Als Göttlich wird das Selbst erst im letzten Moment der Erfahrung etikettiert: „[A] small universe [ihr Körper und die nähere Umgebung] super-nova'ed outwards to be the entire Universe, herself its Goddess" (*TTM*: 26). Komplexer gestaltet sich *knowledge of the self as knowledge of god* im Ritual. Dort finden sich Elemente, die in Richtung *mysticism* weisen. Die Göttin tritt als personale Entität auf, ihr wird mit Ehrerbietung begegnet und sie vergibt Wissen über ihr Wesen, *knowledge of god(dess)*. Die Beschwörung findet aus der Tradition der Wicca-Religion heraus statt. Gleichzeitig verweist sie jedoch im Sinne einer *Gnosis sensu stricto* auf Wissen in Margarets Inneren, *knowledge of the self*. Auch erscheint die Göttin nicht zu einem selbst gewählten Zeitpunkt, sondern wird aus menschlicher Kraft heraus beschworen, was die Macht des Selbst zur Kontrolle der größeren Realität betont. Dennoch stehen Innen und Außen, Teil und Ganzes, Gott und Selbst in der paradoxen Spannung von *knowledge of the self as knowledge of god*. Hanegraaff bringt die Paradoxie auf den Punkt: „‚[T]he knower' is to some extend necessarily felt to be identical with ‚the known'." (1992: 26)

In dieser Analyse tritt hervor, dass die Vorgänge besser als dialektische Spannung zu beschreiben sind als durch statische Kategorien. Es passiert nicht einfach ein Ereignis im instrumental-magischen oder autotheotisch-selbsttranszendenten Sinnzusammenhang. Ein Spannungsfeld tut sich auf. Auch die Funktion als außeralltägliche Evidenzquelle beschreibt das Phänomen nicht vollständig. Hanegraaff warnt vor dem Versuch einer einfachen Kategorisierung:

> Thus, in distinguishing *gnosis* and *mysticism*, we should not try to look for clearcut differences in the descriptions of the experience *itself*. Rather, the question is how different people manage to deal with the ambiguity of their experience, and eventually with the paradox it contains. (Hanegraaff 1992: 23)

Auch eine Applikation der Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs kann bei Beschreibungen gnostischer Erfahrungen das Paradox nicht auflösen.

Folgt man dem Vorschlag, den Umgang mit der Erfahrung in den Vordergrund zu rücken, wird der Unterschied zwischen Heckenerleuchtung und Invokation präzisiert. Dafür müssen die Pole künstlerische Gnosis und okkultistische Gnosis

hinzugezogen werden. Gemäß der Dynamik des Modells kann *knowledge of the self as knowledge of god* im Rahmen dieser Pole gedeutet werden. Für künstlerische Gnosis gilt:

> The core of artistic gnosis can thus be described as the awareness that the relation between God and man is a mystery which cannot be rationally understood, combined with the attempt to give radical expression to this conviction by purposely describing it in paradoxical terms. (Hanegraaff 1992: 22)

Die paradoxe Relation von Teil und Ganzem, bei der das Selbst das ganze Universum und Teil des Universums ist, wird weder von der Erzählinstanz noch von der Figur rationalisiert. Die literarische Kommunikation der Heckenerleuchtung kann so als Beibehaltung des Paradoxes im Rahmen von künstlerischer *gnosis* verstanden werden.

Das Beispielritual weist dagegen eine stärkere Nähe zu okkultistischer Gnosis auf. Das Echo der Heckenerleuchtung ruft das Ereignis erneut auf, es wird Gegenstand neuer Sinnherstellungen. Eine Sinnherstellung im Rahmen okkultistischer Gnosis hat Konsequenzen:

> Obviously, if the formula ‚Knowledge of the Self as knowledge of God' is understood in this [artistic] way, we cannot speak of a reduction of the divine to the human or of self-deification. Such an interpretation, which is typical for the ‚occultistic' antipole of artistic gnosis, would mean that the paradox is resolved and the mystery rationalized. (Hanegraaff 1992: 22)

Eine solche Rationalisierung geschieht in dem Moment, in dem Margaret erkennt, dass die Invokation Bridgets auf sie überspringt. Die Wicca beschwört die Göttin durch Invokation, eine reproduzierbare Standardtechnik der Wicca-Religion. Das ist als okkultistische Reduktion zu verstehen:

> The occultistic gnostic denies the paradox (although he may pay lip-service to it) and is usually completely unaware of its existence. He has no difficulty equating ‚Self' and ‚God': for him, inner ‚self'-experience is simply experience of God. We are justified here to speak of a fundamental lack of sensitivity for the dimension of the numinous. In its extreme forms, this religiosity consists of a rationalized Gnosticism in which ‚God' is cut to measure, so to speak, in order to be made available for daily use. (Hanegraaff 1992: 25)

Die Paradoxie des *knowledge of the self as knowledge of god* wird im Ritual nicht mehr als problematisch empfunden, so wie es bei der Heckenerleuchtung durch den inneren Streit Margarets der Fall ist. Auch die Diskussion nach dem Ritual hat die Evidenz der Vorfälle zum Gegenstand, nicht die Spannung von Gott und Selbst. Die Rede der Göttin hat zwar paradoxe Züge, da sie von einem Außen, Bridgets Körper, heraus auftritt und Margaret darauf hinweist, dass sie nur in Margarets eigenen Inneren zu finden ist. Das wird allerdings nicht weiter problematisiert. Der Auftrag zur Suche im Selbst reduziert das *knowledge of the*

self as knowledge of god zur Erfahrung des Selbst, das als göttlich etikettiert und durch die richtigen Techniken als erreichbar betrachtet wird.

Hanegraaffs Modell ermöglicht folglich, Darstellungen etwaiger nicht kommunizierbarer Erfahrungen und die Konsequenzen in Wicca-Literatur zu beschreiben. Ein weiteres Beispiel aus einem Roman ist Thurs Initiationserfahrung in Gardners *High Magic's Aid,* die in Kapitel 4.2.1 besprochen wird. Auch für deskriptive paratextuelle Setzungen von Geltungsansprüchen in Sachbüchern von Wicca ist das Modell sinnvoll. Dort, wo die Texte prägnant beschreiben müssen, welche Geltung ihr Wissen hat, müssen sie dem Leser oft verdeutlichen, wie ein Buch Wissen rationalisieren und kommunizieren will, das nach eigenen Angaben auf subjektiven Erfahrungen basiert, die nicht rationalisierbar und kommunizierbar sind. Ein prägnantes Beispiel ist Crowleys *Wicca - TOR*, das den Leser im Paratext vor ein Verwirrspiel von Kategorien der Erkenntnis stellt, welches gnostische Züge aufweist (vgl. 3.4.1).

Als weitere offene Frage sind paradoxe Kosmologien wie die von Farrar zu erklären. In seinem Roman erlebt die Figur die Einheit des Universums mit sich und dem Göttlichen und trotzdem werden später noch Realitätsebenen wie die astrale Ebene benannt. Auch Farrars Sachbuch betont, dass alles ultimativ und untrennbar ist, am Ende des Ultimativen jedoch ein anderes „unknowable ultimate" steht. Das führt zu der Frage, wie die größere Realität nach Stenger eigentlicher, anzustrebender und machtvoller sein soll, wenn alle Realität eins ist. Hanegraaff erklärt es in seinem Modell mit der Ebene ‚gnostischer Ausdruck' (*imagination*), „the attempt of Gnostics to express their basic experience" (1992: 27). Es lässt sich im Spannungsfeld von „Dualismus" (*dualism*) und „Holismus" (*holism*) beschreiben. Beides sind Formen der Relationierung der normalen und der größeren Realität. Im Falle von Dualismus hat die Erfahrung Einsicht in die größere Realität gewährt, das Leben danach wird als fragmentarisierter Zustand verstanden. Reiner Dualismus schreibt der Fragmentarisierung einen ontologischen Status als real existent zu. Die alltägliche Realität wird als fehlerhaft bewertet, nur im Bewusstsein sind noch Funken der größeren Realität zu finden. Holismus dagegen bewertet den fragmentarisierten Zustand der Realität

als Illusion, aus der erwacht werden muss. Ganzheit ist bereits der Fall, dualistische Fragmentarisierung nur eine mentale Projektion. In beiden Fällen bleibt der Wunsch der latent gnostischen Disposition nach einer Wiederherstellung verlorener Ganzheit, d.h. auch Holismus ist gemäßigter, da mentaler Dualismus. Die Struktur der beiden Pole ist dialektisch, nicht binär oppositionell: „When Gnostics talk about dualism, they only do so in the context of the desire for wholeness (whether personal or cosmic), when they talk about wholeness, they only do so in the context of the painful reality of duality." (Hanegraaff 1992: 31)

Erfahrungen wie die von Margaret und kosmologische Modelle wie das von Farrar stehen also in einer grundsätzlichen Spannung zwischen Holismus und Dualismus. Margarets Erfahrung wird nur einen „immessureable splinter of time" (*TTM*: 26) lang erlebt, danach gilt wieder ein Dasein auf differenzierten Ebenen. Farrars kosmologisches Modell versteht sich als begrenztes heuristisches Konstrukt für die Wiederherstellung von Ganzheit auf diesen Ebenen. Er betont die Konstruktivität und Kontingenz solcher Modelle: „[H]e [Alex Sanders, MG] says the astral planes are what you think they are. And yet that's very much oversimplifying it. " (*WWD*: 152). Damit wird der Anspruch des Modells, *reason* zu sein, auf zwei Weisen durch eine Akzentuierung von *gnosis* untergraben. Erstens geschieht dies durch die paradoxe, nicht rationalisierbare Relation von Teil und Ganzem, des anderen Ultimativen im Ultimativen. Zweitens relativiert die Betonung des Subjekts als wahrnehmende und sogar Wirklichkeit generierende Instanz den Anspruch auf Kommunizierbarkeit. Damit wird einer vollständigen okkultistischen Reduktion auf *reason*, die eine Entzauberung wäre, entgegengewirkt. Welche Auswirkungen das auf eine Evidenzkonstruktion hat, stellt in Kapitel 5.3 in einem Vergleich der narrativen Vermittlung der Technik Astralprojektion vor.

Beiträge der Wicca-Forschung weisen darauf hin, dass die Wicca-Religion insgesamt stark holistisch orientiert ist. [86] So versteht Hanegraaff Strömungen des

[86] Anhand der Unterscheidung von Dualismus und Holismus wurde darauf bestanden, Wicca- nicht dem *New Age* zuzuordnen. So bestimmt Hutton die dualistische Orientierung des *New Age* mit der in Wicca nicht geteilten Auffassung, die alltägliche Welt sei als fehlerhafte Illusion und zu transzendierendes Gefängnis für den menschlichen Geist zu betrachten (vgl. Hutton 1999b: 411). Hutton geht dabei aber weder von Hanegraaffs noch Stengers Begriff des *New Age* aus.

New Age sensu lato, zu denen er auch die Wicca-Religion zählt, als „this-worldy types of holism (as alternatives to dualism and reductionism)“ (1996: 51). Darin ist Ziel, die größere Realität mit dem Alltag zu versöhnen und sie dafür zu nutzen. Rensing prägt für Wicca dementsprechend den Begriff der Kongruenzreligion für den Glauben an die generelle Deckungsgleichheit des Profanen und des Göttlichen mit „der gleichen sakralen Beschaffenheit von Göttern, Mensch und Welt“ (Rensing 2006: 126). Innerhalb dessen unterscheidet sie zwischen Pantheismus und Panentheismus. Während beim Pantheismus die völlige Einheit des Göttlichen und der Natur betont wird, hält der Panentheismus eine Trennung beider Sphären aufrecht: „a vision that can be called naturalistic panentheism, according to which the world is present in deity and deity is present in the world“ (Griffin 1988a: 17). Auch Hutton stellt fest, dass Neuhexen sehr materiefreundlich und diesseitsorientiert sind. Bei der Analyse von Wicca-Literatur ist folglich eine größere Nähe zum Holismus zu erwarten. Die Abspaltung des Subjekts von verschiedenen Realitätsebenen wird als Entfremdung des Subjekts verstanden, die durch Techniken überwunden werden können. Analysen der Instruktionen für eine diesseitsorientierte Versöhnung mit allen Ebenen finden sich bei der Betrachtung von Starhawks und Valentines *The Twelve Wild Swans* in Kapitel 6 und Laurels *Initiation at Beltane* in Kapitel 7.

2.5 Okkultes Wissen als Lebenswissen: Funktionen des okkulten Sinnzusammenhangs für die Konstruktion sinnhaften Lebens und Kategorien zur Analyse von okkulten biographischen Narrationen

> „I have described this work of self-knowledge and improvement as ‚magical training,‘ [sic] but it could as easily be termed ‚life enhancement‘.“
>
> (*IaB*: 11)

Zu den Eigenschaften des okkulten Wissens in Wicca-Literatur gehört, dass es nicht nur auf außeralltägliche Situationen wie Hexenrituale und Erleuchtungserfahrungen orientiert ist, sondern auch Leistungen für das gesamte Leben des Subjekts bietet. Das okkulte Wissen umfasst nicht nur verschiedene Arten des Zugangs zur größeren Realität wie Techniken zum Beschwören von Göttern, zur Manipulation von Kräften oder zur Kontaktaufnahme mit der eigenen Göttlichkeit, sondern auch Sinnangebote zur Bewältigung des Lebens. Zwischen

beiden Dimensionen besteht eine Verknüpfung, so wie Laurel es im o.g. Zitat mit der Zusammenführung von Magie und Lebensverbesserung formuliert. Erlebt ein Individuum eine Situation wie ein erfolgreiches Hexenritual oder eine gnostische Erfahrung, bleibt es nicht ohne Konsequenzen. Im Falle Margarets wäre es befremdlich, wenn ihr Leben nach der Erfahrung der Einheit mit dem Universum bei der Heckenerleuchtung und der geglückten Invokation und Astralprojektion unverändert bliebe. Vielmehr ist zu erwarten, dass sich die Herstellung okkulten Sinns zunehmend ausdehnt. Wie der okkulte Sinnzusammenhang das Leben sinnhaft macht und welche Konsequenzen das für biographische Narrationen wie Romane und Sachbücher hat, ist Gegenstand dieses Kapitels. Die theoretische Grundlage dafür ist neben Stengers Monographie auch sein Aufsatz „Höher, reifer, ganz bei sich. Konversionsdarstellungen und Konversionsbedingungen im ‚New Age'" (1998). In beiden Texten perspektiviert er seine Sinnherstellungstheorie auf okkulte biographische Narrationen.[87] Auch Hanegraaffs Modell von Gnosis als Lebensanschauung wird mit einbezogen, da es Aussagen über den Zusammenhang von gnostischer Erfahrung und biographischen Strukturen trifft. Wicca-Literatur ist bei beiden Autoren nicht Gegenstand, daher muss das Initiationssystem der Wicca-Religion, das besondere Ereignisse im Leben der Praktizierenden produziert, zusätzlich integriert werden. Die These dabei ist, dass das Initiationssystem genau die Strukturen fixiert, die typisch für okkulte biographische Narrationen sind.

Die Perspektivierung des okkulten Wissens auf das Leben basiert auf der modernisierungstheoretischen Disposition der Sinnherstellungstheorie:

> Das kulturelle System moderner Gesellschaften ‚produziert' eine Vielfalt von Situationen, die von den Subjekten als biographischer Bruch' oder als ‚Sinn'-los [sic] erfahren werden und somit systematisch die existentielle Anforderung (scheinbar) privater Sinnsuche und Sinnstiftung enthalten. Indem die Kompetenz des ‚Sinn-Bastelns' zunehmend zu einer sozialisatorischen Grundqualifikation moderner Gesellschaften wird, sind Wissenssysteme partiell erfolgreich, die dem Subjekt bei der Organisation und Entwicklung dieser Kompetenz nützlich sind. Eben diese Nützlichkeit kommmt [sic] auch im Verbreitungserfolg von New Age und Esoterik zum Ausdruck. *Was auf der inhaltlichen* Ebene anachronistisch erscheinen mag, erweist sich auf der *strukturellen Ebene als ausgesprochen modern*. (Stenger 1993: 53)

Trotz der vermeintlich obskuren, lebensfremden und anachronistischen Elemente der Hexenreligion Wicca schult sie als okkulter Sinnzusammenhang die Fähigkeit zur Konstruktion eines Wissens, dass mit Anschluss an Ette ‚Lebenswissen'

[87] Der Aufsatz ist nicht als dritte Theorie zur Analyse von Wicca-Literatur zu werten, er elaboriert lediglich tiefer als die Monographie.

genannt werden könnte: „[Lebenswissen] beinhaltet ein Wissen über das Leben und vom Leben wie ein Wissen des Lebens von sich selbst, ein Wissen zum und im Leben wie ein Wissen als fundamentale Eigenschaft und als Bestandteil von Leben wie von Lebensprozessen überhaupt.“ (Asholt/Ette 2010: 17)[88] Es ist für die Untersuchung des okkulten Wissens als Lebenswissen nicht notwendig, Ettes Horizontbegriff zu schärfen. Es genügt, deutlich zu machen, was mit okkultem Wissen als Lebenswissen gemeint ist. In Köppes Definition (vgl. 2.1) des praktischen Wissens ist Lebenswissen als Wissen darüber „dass eine Handlung oder Lebensweise für sie [eine Person, MG] gut, ratsam oder richtig ist“ (2008: 168), d.h. Wissen *zum* Leben, enthalten. Lebenswissen als Teil des praktischen Wissens ist selbstreflexiv (vgl. Asholt/Ette 2010: 17), subjektorientiert, kontextabhängig (vgl. Vera Nünning 2010: 151) und dynamisch:

> Das Lebenswissen in Romanen ist daher nicht allein auf einen statisch gedachten Kenntnisstand hin ausgerichtet, sondern es umfasst auch ein ‚Prozesswissen‘, das sich insbesondere in der Notwendigkeit der Zusammenfügung, Befragung und Revidierung von Einsichten niederschlägt und als ein wichtiges Element von praktischem Wissen verstanden werden kann. (Nünning 2010: 162)

Stengers Theorie ist zur Beschreibung von Prozessen der Zusammenfügung, Befragung und Revidierung von Einsichten geeignet, da die Konzepte von Sinn und Sinnherstellung auf Selbstreflexivität, Subjektorientierung und Kontextabhängigkeit ausgerichtet sind. Als Lebenswissen verstanden wird der okkulte Sinnzusammenhang und seine Funktion für die ‚Lebensweise‘ mit Blick auf eine „Vielfalt von Situationen“ (Stenger 1998: 53) in den Vordergrund gerückt.

Da Lebenswissen und Lebensweise weite Begriffe sind, muss die Einschränkung betont werden, die mit der Perspektive auf das okkulte Wissen als Lebenswissen vorgenommen wird. Als Texte einer Religion haben Wicca-Romane und -Sachbücher auf vielfältige Weise einen Bezug auf das Leben. Eine Analyse des gesamten Lebenswissens würde ohne Einschränkungen ins Unermessliche ausufern. Daher werden Aspekte ausgeklammert, die sich auch als Lebenswissen nach Ette fassen ließen. Dazu gehören die Wicca-Ethik

[88] Der Begriff des Lebenswissens wird für die Diskussion darüber verwendet, welches medienspezifische Wissen fiktionale Literatur generiert. Diese Frage wird mit dem Bezug auf okkultes Wissen nivelliert, da auch faktuale Texte okkultes Wissen als Lebenswissen vermitteln. Kapitel 3.6 führt literaturspezifische Operationen bei der Konstruktion von Wissen aus. Dabei steht jedoch der Begriff der Ökologie im Vordergrund, nicht der des Lebenswissens.

(‚Zusammenlebenswissen'),[89] die vielfältigen Potentiale des Identitätsangebots Hexe und auch psychoanalytische Deutungen wie die von Faber (1993), der Wicca als (‚Überlebens'-)Strategie fasst, mit der der frühkindliche Konflikt zwischen Ablösung und Verschmelzung des Kindes mit der Mutter aufgehoben werden soll. Der Fokus liegt vielmehr auf den Funktionen des okkulten Sinnzusammenhangs für die sinnhafte Konstruktion des Lebens im Sinne eines *emplotments*. *Emploment* bezeichnet in Anlehnung an White die Verknüpfung „heterogener[r] Erfahrungs- und Wissenselemente zu einer mehr oder weniger einheitlichen Ganzheit, die eine kontinuierliche Abfolge einzelner Ereignisse suggeriert" (Neumann 2008: 526). ‚Okkultes Wissen als Lebenswissen' bezeichnet die Funktionen des okkulten Sinnzusammenhangs, die für die Konstruktion des Lebens als einheitliche Ganzheit notwendige Kompetenz Reflexivität zu schulen und positive Konsequenzen für das konstruierende Subjekt hinsichtlich der Ganzheit zu bieten.

Zu klären ist zunächst, wie die Architektur des okkulten Sinnzusammenhangs die Ausbildung der zur Bewältigung der Moderne wertvollen Reflexivität fördert (vgl. Stenger 1993: 166f.) Im okkulten Sinnzusammenhang sind es die Doppelexistenz des Menschen in der alltäglichen und der größeren Realität, die Bestimmung der größeren Realität als eigentlicher, anzustrebender und machtvoller und die Idee persönlicher Machbarkeit des Übergangs, die eine Aufwertung von Innenweltprozessen zur Folge haben. Im körperzentrierten, psychologischen und instrumental-magischen Sinnzusammenhang wird Selbstreflexivität eingeübt, damit die verlorengegangene Ganzheit auf verschiedenen Ebenen wiederhergestellt werden kann. Das Beispiel Margaret zeigt dementsprechend den Hinweis der Göttin auf ein Wissen in ihrem Inneren. Um an das innere Wissen zu gelangen, muss Margaret sich zunehmend mit der Innenwelt auseinandersetzen. Im autotheotisch-selbsttranszendenten Sinnzusammenhang ist Reflexivität notwendig, um das eigene Selbst transzendieren zu können.[90] Der okkulte Sinnzusammenhang hat so die Einübung systematischer Reflexion zur Konsequenz. Damit ist nicht der Anspruch verbunden, dass er das einzig existierende Wissenssystem ist, das Reflexivität fördert.

[89] Für eine Diskussion der Ethik von Wicca vgl. Rensing (2006: 267-291).
[90] Für den Unterschied zwischen Reflexivität im autotheotisch-selbsttranszendenten Sinnzusammenhang und in anderen Sinnzusammenhängen vgl. Stenger (1993: 172).

Die spezifische Brauchbarkeit des okkulten Wissens als Lebenswissen im Vergleich zu anderen Wissenssystemen liegt darin, dass die Verwendung des okkulten Sinnzusammenhangs neben der Ausbildung der Kompetenz Reflexivität andere positive Konsequenzen für die Sinnausstattung des eigenen Lebens zur Folge hat. Wichtig für die Anwendung auf Wicca-Literatur ist, dass diese Funktion nicht von Inhalten abhängig sind: „Die großen Sinnherstellungsmöglichkeiten haben primär nichts mit den Inhalten des Wissens zu tun, sondern sind eine strukturelle Konsequenz der axiomatischen Überzeugungen." (Stenger 1993: 176) Es ist unerheblich, ob die Inhalte des okkulten Wissens der Wicca-Religion oder Strömungen des *New Age* angehören und welche Auffassung der größeren Realität das okkulte Wissen inhaltlich bestimmt. Eine Wicca-Figur in *The Twelve Maidens* fasst die Konsequenzen des okkulten Sinnzusammenhangs zusammen:

> Once you've stepped on the path – and I don't just mean Wicca, I mean any of the genuine occult paths – you soon begin to realise there's a map. That you're acting out a script of some kind, with other people involved, often over many lives… And the more you become aware of it, the more you begin to notice the links and the ‚coincidences' … […] All the stresses and debts, the love and the injustice, the cruelty and the kindness, balancing and re-balancing themselves. (*TTM*: 154)

Zusammenfassen lassen sich die Konsequenzen als Eliminierung des Zufalls, Positivierung des Lebens und Überwindung des Todes.

Die Eliminierung des Zufalls ergibt sich aus dem okkulten Axiom. Durch das Postulat der Existenz einer größeren Realität, an der der Mensch teilhat, findet eine Verknüpfung von Innen- und Außenwelt statt. Damit wird äußeres Geschehen nicht mehr als zufällig empfunden, sondern kann Zeichen für inneres Geschehen sein – „[…] you begin to notice the links […]" (*TTM*: 154). Auch nicht okkulte reflexive Systeme wie zum Beispiel die Psychologie verringern auf diese Weise Kontingenzerfahrungen. Der okkulte Sinnzusammenhang ist jedoch besonders radikal, weil er die Teilhabe des Menschen maximal bis zur Teilhabe am ganzen Universum ausdehnt: „Nur der okkulte Kontext beseitigt den Zufall vollständig, alle anderen Reflexionssysteme haben Erklärungs- bzw. Sinngrenzen, jenseits derer der Zufall oder der Erklärungsanspruch eines anderen Kontextes herrscht." (Stenger 1993: 180) Die Psychologie bietet zum Beispiel kein kosmologisches und theologisches Wissen an, solche Lebensfragen lässt sie offen. Im okkulten Sinnzusammenhang sind dagegen „alle empirischen Ereignisse integrierbar" (Stenger 1993: 176). Es bleibt kein unerklärter Rest. Der Zufall wird

wie im o.g. Beispiel zum Zufall in distanzierenden Anführungszeichen. Die Eliminierung des Zufalls kann in einer aktiven und einer passiven Variante geschehen (vgl. Stenger 1993: 181). Bei aktiver Eliminierung des Zufalls wird davon ausgegangen, dass höhere Seinsformen des Subjekts wie ein höheres Ich oder das Unterbewusstsein aktiv Situationen produziert, die es zum Wachstum benötigt. Bei passiver Eliminierung des Zufalls wird der Sinn von Erlebnissen als Führung, Plan oder wie in Farrars Roman als „a script of some kind" (*TTM*: 154) gesehen.[91]

Mit der Eliminierung des Zufalls hängt die Positivierung des Lebens zusammen. Selbst negative Erfahrungen wie „[a]ll the stresses and debts, […] and the injustice, the cruelty" (*TTM*: 154) werden so als Chance zur Weiterentwicklung positiviert. Hutton fasst es zusammen:

> Pagan witches do not regard pain and distress as experiences inflicted by deities, or as aspects of the natural world which is itself inherently flawed, corrupt and filled with grief. […] Rather [than ignoring pain, MG] they regard it as a series of experiences from which humans may learn, and in learning equip themselves better to encounter and overcome it in the future. Pains and ordeals are to witches a part of the process of training themselves to become wiser and more effective beings, individually and collectively; not phenomena to be passively endured but to be treated as object lessons and – if possible – to be tackled and defeated. (Hutton 1999b: 394)

Das Subjekt reagiert nicht mehr auf äußere Einflüsse, sondern wird zum eigenverantwortlichen Akteur, der selbst durch Krisen, Krankheiten und Nichterfolge seine eigene Effektivität steigern kann. Das kann so weit gehen, dass das Subjekt als Verursacher der negativen Erfahrungen betrachtet wird. Die Autonomie des Subjekts, so wie im okkulten Sinnzusammenhang formuliert, gilt damit nicht nur für okkulte Praxis, sondern auch für krisenhafte Zustände (vgl. Stenger 1993: 185).

Die Nivellierung des Zufalls und die Positivierung des Lebens schließen die Überwindung des Todes mit ein. Auch sie ist eine strukturelle Konsequenz des okkulten Sinnzusammenhangs. Die Teilhabe des Menschen an der größeren Realität hat zur Konsequenz, dass mit dem physischen Tod nur der Körper stirbt, die auf anderen Ebenen angesiedelten, teilweise göttlichen Aspekte des Selbst jedoch weiterleben. Wicca-Literatur postuliert dementsprechend

[91] Die passive Eliminierung des Zufalls in *The Twelve Maidens* verwischt die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen: „‚It's not just blind fatalism. You can act out the script many different ways [sic], or even fight about it.' ‚That may be in the script, too.'" (TTM: 154)

Reinkarnationsideen. Dazu gehört vor allem das *Summerland*, eine idyllische Zwischenwelt, in der die Verstorbenen sich zwischen den Inkarnationen erholen.[92] Der Erfolg dieser Idee lässt sich modernisierungstheoretisch begründen:

> Gegenüber anderen Vorstellungen von der Überwindung des Todes hat die Reinkarnationsidee (zumindest in der westlichen „New Age" Variante) einen hohen ‚Autonomiegehalt' und erweist sich damit hinsichtlich des Individualisierungsdruckes moderner Gesellschaften als potentiell ‚brauchbares' Wissen. (Stenger 1993: 204)

Bleiben in der gegenwärtigen Inkarnation Ereignisse sinnlos, können sie auf Ereignisse in anderen Inkarnationen bezogen werden, so wie es Farrars Roman thematisiert: „People don't see it [the script, MG], because they think a lifetime is the whole book, instead of just one chapter." (*TTM*: 154) Ein prägnantes Beispiel der Verknüpfung von Ereignissen über einen Zeitabstand von Jahrhunderten durch die Idee der Reinkarnation bietet Gardners *The Meaning of Witchcraft*, in dem die Lebensumstände früher Wicca auf die mittelalterliche Hexenverfolgung bezogen werden (vgl. 4.2.1).

Mit den strukturell bedingten Auswirkungen des okkulten Sinnzusammenhangs ist begründet, warum das okkulte Wissen als brauchbares Lebenswissen fungieren kann. Es ermöglicht und schult ein allumfassendes *emplotment* von Ereignissen des Lebens und bietet dabei positive Funktionen für den Konstrukteur. Diese Funktion findet Ausdruck in okkulten biographischen Narrationen. ‚Biographisch' bedeutet, dass die Narration nicht ein einzelnes Ereignis erzählt, sondern mehrere Ereignisse mit der Gesamtheit des Lebens als Bezugspunkt verknüpft, auch wenn nur Ausschnitte davon erzählt werden. Okkult heißt weiterhin mit Bezug auf den okkulten Sinnzusammenhang. Wicca-Romane und Sachbücher müssen mehrere Ereignisse mit Bezug auf den okkulten Sinnzusammenhang miteinander verknüpfen, wenn sie seine positiven Konsequenzen für das Leben transportieren wollen. Da das Ereignis[93] zentrales Element von Narrationen ist und *emplotment* eine zusammenhängende Abfolge von Ereignissen suggeriert, müssen für die Analyse von Wicca-Literatur zunächst verschiedene Formen von Ereignissen unterschieden werden. Das geschieht im folgenden Kapitel. Danach werden Strukturprinzipien erarbeitet, die beschreiben können, auf welche Weise die

[92] Neben der Idee des *Summerland* gibt es in Wicca auch die Vorstellung, dass ein Verstorbener „zur Göttin gelangt und in ihrem Schoß aufgenommen wird und dort geborgen ist." (Rensing 2006: 238)

[93] Zur ausführlicheren Diskussion der Bedingungen eines Ereignisses und Funktionen von Narrativität vgl. Kapitel 3.1.2 und 3.3.

Ereignisse in okkulten biographischen Narrationen angeordnet sind. Beiden Kapitel schaffen eine Grundlage geschaffen, die die bisher aus Stengers Theorie entnommenen Konzepte heuristisch wertvoll ergänzt und die später in Verbindung mit narratologischen Kategorien die Analyse von okkultem Wissen als Lebenswissen in Wicca-Romanen und -Sachbüchern ermöglicht.

2.5.1 Formen von Ereignissen in okkulten biographischen Narrationen

> „Konversion bedeutet, von der eigenen Verwandlung erzählen zu können."
>
> (Stenger 1998: 210)

Den heuristischen Wert verschiedener Formen von Ereignissen demonstriert im Folgenden neben Farrars Roman ein zweiter Text. Die Entwicklung der Figur Margaret erstreckt sich über den gesamten Roman und ist daher nicht mit der gebotenen Kürze abzuhandeln. Kapitel 5.1.1 elaboriert mit einer Fokussierung auf die Darstellung von räumlichen Gegebenheiten und Bewusstsein die Entwicklung der Figur im gesamten Roman mit Blick auf die Konstruktion von Evidenz. Eine stärker verdichtete Narration als Exempel für „hundreds of other women in the late 1980s and 1990s" (Hutton 1999b: 368) liefert Hutton in *The Triumph of the Moon.* Obwohl die Narration weder einem Wicca-Sachbuch noch einem Wicca-Roman entnommen ist, kann sie aufgrund ihrer Kürze als heuristisch wertvolles Beispiel fungieren:

> Let's look at Lesley in 1983, getting onto a bus with her life packed into two shopping bags. Her hair is in plaits, she is overweight (or so she insists), and she is walking out on a conventional existence which has made her feel trapped, disempowered, and unhappy to the point of desperation. One of the worst aspects of her misery is that she is so isolated and inarticulate; she knows that there must be a better world out there but has no real idea of how to find it, or even why it has been that normal living has failed so utterly to provide her with the contentment and fulfillment which it had traditionally promised. What is driving her into flight is an incoherent, but irresistible, instinct. The bus actually takes her to France, where she finds work harvesting crops, and meets and joins people with socially and politically radical ideas. Through them she enters activist politics, encounters the ideas of feminist witchcraft, and reads *The Mists of Avalon*. Now, Lesley doesn't know much about the history of witchcraft, but she has a very shrewd suspicion that witches weren't women who got kicked around by men, imprisoned in hopeless dreary and self-denying domestic labour, and allowed no opinions, no adventures, no true existence of their own; and that is enough for her. She becomes one. (Hutton 1999b: 367)

Der erste Abschnitt der Erzählung beinhaltet den Eintritt in Wicca – „She becomes one" – und die Vorgeschichte bis zu diesem Punkt. Um solche Ereignisse zu beschreiben, ist das Konzept ‚Evidenzereignis' aufschlussreich. Evidenzereignisse sind biographische Situationen, in denen eine oder mehrere der

in Kapitel 2.2 vorgestellten Evidenzquellen Gewissheit für eine Sinnherstellung geben. Der gesamte erste Abschnitt dient der Begründung, warum es gut, ratsam und richtig war, in die Wicca-Religion einzutreten. Das Konzept des Evidenzereignisses macht eine Schwerpunktsetzung sichtbar. Der Text beinhaltet vor allem soziale Bestätigung in Form von Kontakten zu feministischen Neuhexen und den fiktionalen objektivierten Sinnkonstruktionen im Roman *The Mists of Avalon*. Die Evidenzereignisse werden gerafft in wenigen Sätzen erzählt.

Durch eine ausführliche Erzählung wird dagegen die Flucht nach Frankreich hervorgehoben. Die Beschreibung der Busfahrt nimmt über die Hälfte des Berichtes ein. Die Fahrt ist das am schärfsten konturierte Ereignis, sie ist durch eine Jahreszahl zeitlich bestimmt und mit Details wie den zwei Einkaufstüten angereichert. Liest man den Konversionsbericht als Erzählung eines Übergangsritus[94] im Sinne van Genneps (2005 [1909]: 21), wird anhand der von ihm vorgestellten drei Phasen deutlich, warum die Busfahrt und die Ankunft in Frankreich so betont werden. Als erste Phase eines Übergangs verstanden, beschreibt die Busfahrt die Trennung von alten Zuständen wie sozialen Bindungen und materiellem Besitz und von dem gesamten bis dahin vollzogenen Lebensabschnitt. Die erste Zeit in Frankreich ist eine Schwellen- und Umwandlungsphase, in der Lesley nicht mehr die gleiche wie vorher ist, aber auch ihr mögliches Ziel, die Eingliederung in das Dasein als Hexe, noch nicht erreicht hat. Sie lebt in dieser Zeit zwischen zwei Weltanschauungen. Auffällig ist, dass okkulte Erlebnisse weder den Eintritt in die erste noch in die zweite Phase auslösen. Der Bericht, der Evidenz für den Eintritt in die Wicca-Religion vermitteln zu versucht, beinhaltet soweit nur Evidenzereignisse, die zwar auf den Eintritt in die Wicca-Religion ausgerichtet sind, die den okkulten Sinnzusammenhang aber nicht direkt thematisieren.

Eine solche Dominanz nicht okkulter Evidenz ist kein Einzelfall:

[94] Es ist freilich kein Ritus im Sinne einer Zeremonie, von dem Lesley Hutton berichtet. Das dreiphasige Schema van Genneps ist zwar ursprünglich für die Untersuchung von Zeremonien im Sinne von „Handlungen besonderer Art“ (2005 [1909]: 14) fremder Gesellschaften entwickelt worden. In seiner immensen Rezeption wurde es jedoch zur Untersuchung von Phänomenen außerhalb von Zeremonien verwendet (vgl. für die Rezeption van Genneps Schomburg-Scherff 2005). Da eine Konversion ein Übergangsphänomen ist, liegt nahe, dass die Zeit davor und danach Eigenschaften der Phasen des Ritus trägt, der den Übergang in einer Zeremonie symbolisch verdichtet vollzieht. Eine Beschreibung eines Initiationsrituals der Wicca-Religion findet sich in Kapitel 5.1.

> Aus den Erzählstrukturen der Esoteriker läßt sich die These ableiten, daß ‚Schlüsselereignisse' nicht auf punktuelle Evidenzereignisse begrenzt zu verstehen sind, sondern daß vor aller okkulter Evidenz die Evidenzerfahrung eines existentiellen Mangels liegt. (Stenger 1993: 142f.)[95]

Das erklärt die Struktur des Berichts. Lesley betrachtet die Busfahrt als biographisches Symptom einer existentiellen Krise („desperation", „misery") und betont deswegen die Lösung aus alten Bindungen. Welche Rolle der okkulte Sinnzusammenhang für das erzählte Leben spielt, ist noch nicht ersichtlich.

Erste Evidenzerfahrungen können auch direkt die Erfahrung des okkulten Sinnzusammenhangs bestätigen, so wie die ersten Evidenzerfahrungen Margarets in *The Twelve Maidens* es tun. Sie weisen eine starke Ausrichtung auf das Erleben der größeren Realität auf. Sowohl die Heckenerleuchtung als auch das Ritual sind von außeralltäglicher Evidenz für Phänomene der größeren Realität wie das Universum oder die Göttin geprägt. Beiträge der Konversionsforschung betonen, dass es Erzählungen okkulter Erlebnisse gibt, die auch ohne vorgängigen existentiellen Mangel auskommen.[96] Magliocco betont religiöse Extase als Evidenzerlebnis in heidnischen Erzählungen. Solche Narrationen sind nicht von einer Krise geprägt, sondern von „scepticism, naiveté, and agnosticism before encountering Pagan ecstasy" (Magliocco 2004: 155), was die Unerwartetheit und Plötzlichkeit des Erlebnisses betont.[97] Der Unterschied zwischen der Narration Huttons und Farrars Roman belegt, dass existentieller Mangel nicht in allen okkulten biographischen Narrationen der Wicca-Religion vorkommt.[98]

Der zweite Abschnitt von Huttons Bericht kann anhand des Konzepts der Konversion Aufschluss darüber geben, in welcher Beziehung der Eintritt in den okkulten Sinnzusammenhang zu existentiellen Krisen wie Lesleys Flucht steht.

---

[95] Stenger verwendet hier eine analytische Trennung zwischen einem Evidenzereignis und einem Schlüsselereignis, das ein erstes Evidenzereignis für eine Sinnherstellung bezeichnet. Die Analyse von Wicca-Literatur verzichtet jedoch auf den Begriff des Schlüsselereignisses.

[96] Dies belegt Lynch: „Some were vaguely experiencing a ‚meaning crisis', that is, an anxiety arising from feelings that there must be ‚something more to life' than the ordinary secular routines. However, it should also be pointed out that a full 41% of the subjects in the study reported no problems or tensions at the time of conversion. In fact, a number of these people went out of their way to point out that things had ‚never been better'." (1977: 899) Die beobachtete Gruppe sind 32 Praktizierende der *Church of the Sun* in Kalifornien.

[97] Sie weist auch darauf hin, dass Extase Schlüssel- und Evidenzereignis sein kann: „Gus's and Darrin's tales are conversion narratives, but for other Pagans, ecstatic experiences only confirm what they have long known about themselves." (Magliocco 2004: 156)

[98] Stenger (vgl. 1993: 244f.) unterscheidet zwischen erkenntnisorientierten und ereignisorientierten Darstellungen. Die Stellen aus Farrars Roman sind ereignisorientiert, da Kontakte mit der größeren Realität erzählt werden. Huttons Bericht ist erkenntnisorientiert.

Eine Konversion bezeichnet eine „folgenreiche Veränderung der Wirklichkeitsordnung“ (Stenger 1998: 195).[99] Sie basiert auf „einem Wandel axiomatischer Grundüberzeugungen, als deren Folge sich Verschiebungen der Relevanzstruktur und ein Umbau der Identitätsbestimmungen“ (Stenger 1998: 200) einstellen. Konversionen müssen nach Stenger drei Elemente aufweisen: *master attribution scheme,* Wandel und inhaltliche oder strukturelle Nachhaltigkeit der Verwandlung. Der Konvertit muss ein *master attribution scheme* präsentieren, d.h. einen Sinnzusammenhang, der ein „relativ geschlossenes Deutungssystem“ (Stenger 1998: 201) oder eine ‚Weltsicht‘ beinhaltet. In den Narrationen von Farrar und Hutton ist die Wicca-Religion das Deutungssystem, in das eingetreten wird, in letzterer speziell die Strömung „feminist witchcraft“ (Hutton 1999b: 367). Wandel bedeutet einen Unterschied zwischen vor- und nachkonversioneller Zeit. Inhaltliche Nachhaltigkeit bedeutet, dass der Konvertit selbst das besondere Ausmaß der Verwandlungsvorgänge thematisiert. Strukturelle Nachhaltigkeit bezeichnet die rekursive Organisation des Deutungsmusters in Form von Figuren der Selbstbestätigung, die auf die Richtigkeit der axiomatischen Grundlegung verweisen.

Die persönlichen Veränderungen, die den Unterschied zwischen der Zeit vor und nach der Konversion ausmachen, lassen sich anhand des speziellen Ereignisses der ‚okkulten Konversion‘ präziser bestimmen.[100] Okkulte Konversion bezeichnet den Eintritt in den okkulten Sinnzusammenhang. Der Wandel wird dabei als Übergang zwischen einer als krisenhaft empfundenen Situation zu einem erfüllten Leben konstruiert. Krisen können äußere und innere Lebensumstände betreffen. Okkulte biographische Narrationen erzählen meistens eine innere Krise bei äußerlich guten Lebensumständen, da der okkulte Sinnzusammenhang die Innenwelt des Subjekts als Quelle von Problemen und Ziel der Entwicklung benennt (vgl. Stenger 1998: 206). Die zweite Hälfte von Huttons Narration beschreibt den Wandel:

[99] Dieses Verständnis von Konversion stammt ursprünglich von Sprondel (1985).
[100] Stenger unterscheidet kulturelle und kontextspezifische Konversionen, zu denen die okkulte Konversion gehört: „Während im Falle kultureller Konversion im Prinzip die Erwartung besteht, der Konvertit möge vollständig alle Wirklichkeitsbereiche der aufnehmenden Kultur internalisieren, also tendenziell das gesamte Sinnuniversum austauschen, vollziehen sich kontextspezifische Konversionen innerhalb eines als gleichbleibend angenommenen kulturellen Rahmens. […] Der größte Teil des Wissens über die soziale Wirklichkeit wird durch kontextspezifische Konversionen nicht in Frage gestellt.“ (Stenger 1998: 200)

> She becomes one. In this process, and that of working with other witches, she develops a self-confidence, a self-knowledge, and a range of practical abilities which she has before only sensed and hoped to be latent within herself. Above all, she discovers words, words that ‚fly like arrows' (Lesley is a Sagittarian), that truly express her thoughts and emotions and that have the power to sweep up others. She discovers a new sense of kinship with the world around her – natural and human – and a true sense of place in it. She has come home. That at any rate is Lesley's story, as she told it to me sitting in a Somerset meadow in August 1994 […]. (Hutton 1999b: 368)

Die deprimierte Lesley wandelt sich zur glücklichen Neuhexe. Die „conventional existence" ist kein Zustand äußerer Probleme wie Krankheit[101] oder Armut, sondern erhält durch starke Gefühle der Kraft- und Bedeutungslosigkeit ihren Status als Krise. Die Nachhaltigkeit der okkulten Konversion ist unübersehbar. Aus dem unglücklichen konventionellen Leben wird ein Dasein als selbstbewusste Hexe mit einem Platz in der Welt. Die Thematisierung von „words that ‚fly like arrows' […], that truly express her thoughts and emotions and that have the power to sweep up others" exemplifiziert die Definitions- und Deutungsfähigkeit, die der okkulte Sinnzusammenhang ermöglicht. Lesley hat von der – oft wortgewaltigen – feministischen Hexerei reflexive Kategorien angeboten bekommen, die eine Beschreibung der eigenen Innenwelt ermöglichen. Auch hat Wicca ihre Kompetenzen zur Sinnherstellung so weit geschult, dass sie die eigene Biographie als eine sinnhafte Einheit erkennen und sprachlich objektivieren kann. Die Konstruktivität und Selektivität der Sinnherstellung wird daran deutlich, dass die positiven Entwicklungen nach der Konversion direkt die vorherigen Defizite spiegeln, wie sich an Gegensatzpaaren zeigen lässt: *insists being overweight – self-confidence, feeling trapped – has come home, disempowered – practical abilities, isolated – kinship, inarticulate – discovers words, domestic labour – working with witches*.

Viele der Aspekte der Erfüllung können auf Elemente des okkulten Sinnzusammenhangs zurückgeführt werden, vor allem auf die Autonomie des Subjekts und seine Teilhabe an der größeren Realität. Die größere Realität wird nur mit Begriffen erklärt, die auch in nicht okkulten Sinnzusammenhängen auftreten. Es bleibt offen, ob die entwickelten „practical abilities" instrumentale Magie bedeuten, ob „self-knowledge" einen psychologischen Sinnzusammenhang bezeichnet und ob „a new sense of kinship with the world around her – natural

[101] Eine stärkere Auseinandersetzung mit Erzählungen, in denen Heilung körperlicher Probleme zentrales Thema ist, bietet Hammer (vgl. 2001: 353-359). Er stellt anhand von Beispielen aus dem Bereich der Bachblütentherapie vor, wie die Erzählungen ihre Evidenzbehauptungen bis zu dem Postulat steigern, die alternative Methode heile sogar besser als die Schulmedizin. Eine Perspektivierung auf die Struktur von Konversionserzählungen ist bei Hammer nicht Zielsetzung.

and human –“ die Teilhabe an einer vom Selbst belebten Natur und an einem kollektiven Unterbewusstsein ist, das Subjekte verbindet. Auch ob „working“ Formen des personalen Zugangs zur größeren Realität bezeichnet, ist nicht bestimmt. Dafür spricht, dass Hexerei von Wicca oft als *work* bezeichnet wird. Ein weiterer Hinweis auf die Teilhabe an einer größeren Realität findet sich nur in Klammern: „(Lesley is a Sagittarian)“. Insgesamt betont Huttons Bericht auch in der zweiten Hälfte stärker die positiven Konsequenzen des okkulten Sinnzusammenhangs als das Erleben einer außergewöhnlichen größeren Realität.[102]

Die Ausrichtung von Defizit und Erfüllung um den Satz „She becomes one“ (Hutton 1999b: 368) könnte dazu verleiten, okkulte Konversion mit der in Wicca üblichen Initiation gleichzusetzen. Eine genauere Untersuchung von Huttons Text und ein Vergleich mit den Abschnitten aus Farrars Roman ergibt, dass Initiation und okkulte Konversion zwei unterschiedliche Ereignisse sind. Bei Hutton kann wegen der Raffung nicht bestimmt werden, ob „She becomes one“ eine Initiation oder einen Eintritt in den okkulten Sinnzusammenhang bezeichnet oder beides. Bei Farrar ist es dagegen eindeutig. Margaret erlebt Evidenzereignisse, die schon vor ihrer Initiation vollständige Evidenz für den okkulten Sinnzusammenhang bieten. Initiationen sind bewusste Zeremonien, denen in der Regel ein Eintritt in den okkulten Sinnzusammenhang vorausgeht. Das ist in Farrars *The Twelve Maidens* (vgl. 5.1.1) ebenso der Fall wie in *High Magic's Aid* (vgl. 4.2.1) und den Sachbüchern *The Meaning of Witchcraft* (vgl. 4.2.1) und *What Witches* Do (vgl. 5.2).

Obwohl die Formen von Ereignissen okkulte biographische Narrationen beschreiben können, ist über die Anordnung der Ereignisse noch nichts ausgesagt. Die Definition von okkulter Konversion, die ein spezielles Verhältnis von

[102] Unter Berücksichtigung der speziellen Kommunikationssituation von Huttons Beispiel können Thesen darüber aufgestellt werden. Es wäre möglich, dass Lesley ihre Konversion weitgehend ohne explizite Thematisierung eigener okkulter Konzepte konstruiert, weil sie die Vorteile der Hexenidentität für ihr Leben für relevanter hält als Evidenzerfahrungen der größeren Realität. Zu prüfen wäre, ob die *feminist witchcraft* der 1980er Jahre mit politischem Aktivismus und Feminismus Schwerpunkte setzt, die nicht alle Elemente des okkulten Sinnzusammenhangs benötigen und an der Grenze zwischen dem psychologischen Sinnzusammenhang und den Zulieferersinnzusammenhängen Lebenshilfe und Psychologie liegen. Berücksichtigt man den Beobachtereffekt der Interviewsituation, könnte spekuliert werden, dass Lesley im Gespräch mit einem Wissenschaftler nur Begriffe dieser Zulieferer verwenden will, etwa um nicht abergläubig zu erscheinen.

vorheriger und nachheriger Zeit beinhaltet, weist jedoch darauf hin, dass okkulte biographische Narrationen auch strukturell vom okkulten Sinnzusammenhang geprägt sind. Diese Strukturprinzipien werden im folgenden Kapitel herausgearbeitet.

2.5.2 Strukturprinzipien okkulter biographischer Narrationen als Konsequenzen des okkulten Sinnzusammenhangs

> „We were taught that each stage of the life cycle was but part of the Spiral Dance of life and death, of which we all and Nature [sic] are a part."
>
> (Crowley 1996: 42)

In okkulten biographischen Narrationen hat der okkulte Sinnzusammenhang eine Strukturierung von Ereignissen nach bestimmten Prinzipien zur Folge. Huttons Narration weist eine symmetrische Struktur von Suche und Erfüllung auf. Nicht erklärt ist, warum nur sehr kurz erzählt wird, dass Lesley Hexe wird. Das mag verwundern, handelt es sich bei diesem Ereignis doch um den Eintritt in eine Religion, dessen positive Folgen einen nachhaltigen Wandel zur Folge haben.

Die These, dass okkulte Biographien eine besondere Struktur aufweisen, kann eine Erklärung für die kurze Darstellung der Initiation anbieten. Im Vergleich zur Struktur christlicher Konversionsberichte fällt die Struktur auf:

> Während etwa im christlichen Sinnzusammenhang ‚Bekehrung' den Charakter einer endgültigen Heimkehr hat, die sich zwar im nachkonversionellen Leben noch ‚entfalten' muß, aber mit Irreversibilitätserwartungen gekoppelt ist, markiert das konversionelle Geschehen in der okkulten Sinnstruktur den Eintritt in eine neue Entwicklungsstufe im Rahmen der persönlichen Transformation. Im christlichen Kontext kann es nur *einen* Höhepunkt geben (die Heimkehr zu Christus), im okkulten Kontext kann es eine ganze Reihe von Höhepunkten geben. (Stenger 1998: 205)

Eine Initiation ist nicht mit einer christlichen Bekehrung gleichzusetzen, obwohl beides den Eintritt in eine Religion bezeichnet. Die strukturell angelegte Fokussierung des okkulten Sinnzusammenhangs auf die Entwicklung und Verwirklichung des Selbst in der größeren Realität hat zur Folge, dass okkulte Konversionsberichte im Gegensatz zu christlichen als evolutionär, teleologisch und nicht abgeschlossen konstruiert werden.

Die evolutionäre und teleologische Struktur okkulter biographischer Narrationen bedeutet, dass die Gegenwart immer als höchster Punkt in der persönlichen

Entwicklung in Richtung des Ziels persönliche Ganzheit konstruiert wird (vgl. Stenger 1998: 211-216). Damit kann die Konversion nicht der absolute Höhepunkt der Narration sein, es muss vielmehr ein stetiger Anstieg persönlicher Entwicklung verzeichnet werden. Eine Initiation ist auch nur einer von vielen Schritten in Richtung des Lebenszieles.

Der teleologische Charakter okkulter biographischer Narrationen läuft meist[103] auf das eigene Selbst in der größeren Realität hinaus. Ziel ist dann die ganzheitliche Versöhnung mit unerreichten Ebenen des Selbst. Die evolutionäre und teleologische Struktur erklärt, warum die Initiation bei Hutton nicht als Höhepunkt der Narration konstruiert wird. Die entscheidenden Schritte der Entwicklung geschehen erst nach der Konversion. Wichtig ist der Unterschied zwischen vor- und nachkonversioneller Zeit, das Gefälle einer Entwicklung, in der die Konversion nur einer von vielen Schritten ist.

Das dritte Merkmal, die Unabgeschlossenheit der Entwicklung, ist Folge der Überwindung des Todes, die ihrerseits eine Konsequenz der Struktur des okkulten Sinnzusammenhang ist. Auch die Gegenwart wird nur als eine Stufe der Entwicklung erzählt, in der „das gegenwärtig Gegebene als Vorübergehendes bewußt gehalten wird“ (Stenger 1998: 213). Huttons Narration widerspricht diesem Strukturmerkmal mit „She has come home.“ (1999: 368) Stenger stellt die These auf, dass Heimatgefühle in Konversionsnarrativen „reflexiv gebrochen [werden], weil man nicht sicher sein kann, ob das Programm spirituellen Wachstums nicht die Notwendigkeit entstehen läßt, erneut ‚aufzubrechen‘ […].“ (1998: 214) Das kann auch im nächsten Leben passieren. Huttons Text deutet jedoch keine Notwendigkeit zur Weiterentwicklung an.

Da Wicca-Literatur im Gegensatz zu den von Stenger untersuchten Konversionsnarrationen des *New Age* mit dem Initiationssystem ein Modell zur Strukturierung des Lebens vorgibt, muss geprüft werden, wie es sich zu den bisher vorgestellten Strukturprinzipien verhält. Das Initiationssystem in Wicca-Literatur begünstigt die evolutionäre, teleologische und unabgeschlossene Struktur von

[103] In stark instrumental-magisch ausgerichteten Texten kann ein Ziel auch das Besiegen des Gegners sein. In den Romanen *High Magic's Aid* und *The Twelve Maidens* stehen neben der instrumental-magischen Kriegsführung immer auch innere Ziele.

okkulten biographischen Narrationen. Stenger arbeitet nicht mit Initiationen, da sein Gegenstand das *New Age ist* und nicht die Wicca-Religion. Initiationen sind in vielen Strömungen des *New Age* nicht üblich, da sie der Individualität und dem nicht institutionalisierten Charakter der Strömung widersprechen. In der Wicca-Religion gibt es häufig[104] verschiedene Grade, die Praktizierende erreichen können. Zwischen den Graden können Jahre des Trainings liegen. Wicca-Literatur gibt auf diese Weise biographische Stationen vor, die eine evolutionäre Entwicklung auf höhere Ziele hin erfordern. Die höheren Grade sind ein anspruchsvolles Ziel, Crowley erwähnt in *Wicca - TOR* (1996: 220) beispielsweise, dass viele Praktizierende den bei ihr höchsten dritten Grad in einer Lebenszeit nicht erreichen. Damit wäre zu erwarten, dass die meisten okkulten biographischen Narrationen als unabgeschlossen konstruiert werden. Romane von Wicca-Autoren befassen sich hauptsächlich mit den ersten Schritten im okkulten Sinnzusammenhang. Die Sachbücher gehen in der Regel etwas weiter, sie beschreiben auch höhere Initiationsgrade. Crowley verweist im Kapitel zur dritten Initiation auf eine Notwendigkeit zur Weiterentwicklung: „This is the last part of our journey; but at the end we turn once more to the future and find ourselves at another beginning, another round of the Goddess' spiral dance; but here we rest in silence." (1996: 237) Selbst das Erreichen des dritten Grades muss kein abgeschlossenes *coming home* bedeuten.[105] Die endliche Anzahl der Grade begrenzt nicht die Möglichkeiten der Entwicklung.

Crowley begründet die Unabgeschlossenheit der persönlichen Entwicklung mit einem zyklischen Weltbild, „the Goddess' spiral dance" (1996: 237). Da Stenger Zyklik nicht thematisiert, muss die Beziehung zu den anderen Prinzipien festgestellt werden. Wicca-Literatur betont die zyklische Struktur des Lebens mit Bezugnahme auf die Natur. Schon in Gardners Entwurf von Wicca als Fruchtbarkeitsreligion spielen zyklische Naturprozesse wie Sommer und Winter oder Saat und Ernte eine Rolle. Bei Crowley findet sich ein elaboriertes zyklisches Weltbild:

[104] Initiationen sind in der Wicca-Religion Teil eines Streits der Traditionen um Formalisierung und Individualität. Rensing (vgl. 2006: 141-149) liefert einen Überblick über verschiedene Meinungen der Wicca-Autoren. Initiationen sind nicht in allen Traditionen von Wicca verpflichtend, in der *Reclaiming Tradition* z.B. sind sie optional (vgl. Magliocco 2004: 134).

[105] Diese Unabgeschlossenheit der Entwicklung ist nicht mit einer Unabgeschlossenheit der Handlung zu verwechseln, die die Tendenz von Narrationen zur Sinnabgeschlossenheit untergraben würde. Vgl. zu Wolfs Narrem der Sinnabgeschlossenheit Kapitel 3.3.

> We were taught that each stage of the life cycle was but part of the Spiral Dance of life and death, of which we all and Nature [sic] are a part. Or griefs, pains and sorrows were transient. Like the ever-chaning wheel of seasons, they would pass, transmute, death would become life once more. Thus we were taught courage, endurance, and to look with objectivity on our own individual concerns, which were part of the greater whole. Myth and ritual touch on our deeper inherited level of consciousness. This is why so many people entering Wicca feel that they have been witches before. Somehow, they know instinctively the form of the rites and, in entering the Wiccan circle, they feel that they have *come home*. (Crowley 1996: 42f.)

Die Passage verdeutlicht, dass ein zyklisches Weltbild die bisher genannten positiven Konsequenzen des okkulten Sinnzusammenhangs vereint. Die Positivierung des Lebens („griefs, pains and sorrows" bringen „courage, endurance"), die Nivellierung des Zufalls („individual concerns, which were part of the greater whole") und die Überwindung des Todes („have been witches before") sind in den zyklischen Spiraltanz eingebunden. Heimatgefühle sind im Zitat mit der Idee der Reinkarnation begründet, die an anderer Stelle die Unabschließbarkeit der persönlichen Entwicklung auch nach der dritten Initiation bedingt. Eine Spirale beinhaltet die zentralen Strukturprinzipien der Wicca-Lebensauffassung. Spiralen sind teleologisch, evolutionär und zyklisch, sie laufen auf einen Mittelpunkt als Ziel zu, kommen ihm kontinuierlich näher und durchlaufen dabei wiederholt eine Kreisbahn.[106] In den Werken von Starhawk ist die Spirale ein häufiges Motiv, offensichtlich z.B. in ihrem Sachbuch *The Spiral Dance*. Kapitel 6.1 beschreibt darüber hinaus *The Twelve Wild Swans*, das die evolutionäre, teleologische und unabgeschlossene Struktur eines Märchens in drei Durchläufen auf verschiedene Gattungen überträgt und sie in einer spiralförmigen Struktur orchestriert.[107]

Da ein zyklisches Weltbild in Wicca-Literatur strukturgebend ist, stellt sich die Frage, wie es in Beziehung zum okkulten Sinnzusammenhang steht. Da die Wicca-Variante des zyklischen Weltbildes Evolutionarität, Teleologie und Nicht-Abgeschlossenheit vereint, kann es als Bündelung der Konsequenzen des okkulten Sinnzusammenhangs gewertet werden. Eine weitere Verknüpfung stellt Hanegraaff fest. In seinem Modell gnostischer Lebensanschauung beschreibt er ein zyklisches Weltbild als logische Konsequenz der gnostischen Erfahrung:

> This cyclical vision is hardly an arbitrary invention; rather, it is a logical result of the specific character of ‚experience', which, as we have seen, is typically felt as a

[106] Der *Spiral Dance* ist bei Crowley weiterhin eine Technik zum Erzeugen von Energie für rituelle Zwecke. Dabei fließt die Energie spiralförmig durch alle Chakras aller Teilnehmer des Rituals. Damit ist der *Spiral Dance* ein Beispiel für die Verknüpfung praktischen Wissens für Rituale mit der Funktion als Lebenswissen (vgl. Crowley 1996: 82).

[107] Zyklische Strukturen im neuheidnisch geprägten Roman *The Mists of Avalon* von Marion Zimmer Bradley stellt Volk-Birke (1990) vor.

> ‚recollection' of something which had been forgotten, rather than the discovery of something radically new. If attaining the ideal is felt as ‚coming back home', a ‚leaving home' must logically have preceeded it. (Hanegraaff 1992: 35)[108]

Die evolutionäre, teleologische und unabgeschlossene Entwicklung des Selbst kann folglich als Rückkehr in einen Zustand beschrieben werden, in dem das Subjekt bereits einmal war. In Farrars Roman war es die Einheit mit dem Universum bei der Heckenerleuchtung. Eine solche Erfahrung ist jedoch immer nur temporär, Margaret erlebt sie nur als einen „immessureable splinter of time" (*TTM*: 269). Da die gnostische Erfahrung innerhalb des okkulten Sinnzusammenhangs liegt, ist ein zyklisches Weltbild auch als Konsequenz einer entsprechenden Erfahrung zu werten.

Die Differenzierung der Formen von Ereignissen und der Strukturmerkmale bietet geeignete Kategorien zur Beschreibung von okkulten biographischen Narrativen. Die zusätzlich vorgenommene Einbindung der in Wicca-Literatur üblichen Initiationsstruktur gewährleistet, dass diese wichtigen biographischen Elemente nicht vernachlässigt werden. Damit ist der begriffliche Rahmen abgeschlossen, der für die Analyse von okkultem Wissen als Wissen für Rituale, als Epistemologie und als Lebenswissen verwendet werden kann. Nachdem der Schwerpunkt im ersten großen Teil der Arbeit auf okkultem Wissen lag, wird im Folgenden dem Status von Wicca-Literatur als Literatur unterschiedlicher Gattungen Rechnung getragen.

[108] Das Gefühl des *coming home* ist folglich mehrdeutig. Bei Hanegraaff ist es mit der gnostischen Erfahrung verknüpft, während es Hutton als Harmonie mit der Natur und als angenehmes Beisammensein unter Gleichgesinnten beschreibt. Bei Rensing (vgl. 2006: 173f.) finden sich beide Varianten.

3 KATEGORIEN ZUR BESCHREIBUNG DER NARRATIVEN KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN ESOTERISCHEN ROMANEN UND POPULÄR-ESOGRAPHIEN DER WICCA-RELIGION

„Wissen ‚an sich' können wir weder anfassen noch isoliert studieren."
(Klausnitzer 2008: 26)

Ziel des folgenden größeren Abschnitts ist es, literaturtheoretische Kategorien zur Beschreibung von okkultem Wissen in Wicca-Romanen und -Sachbüchern zu erarbeiten. Nachdem der Schwerpunkt bisher auf dem okkulten Wissen lag, rücken nun die Eigenschaften der Texte als Literatur unterschiedlicher Gattungen in den Vordergrund. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass fiktionale Literatur Wissen nicht formlos enthält, speichert oder abbildet, sondern auf eine ihr eigene Weise konstruiert. Wissen liegt nie unabhängig von seinem Medium vor.[109] In der Diskussion um das Lebenswissen der Literatur umreißt A. Nünning programmatisch die analytischen Dimensionen, die für die Analyse der narrativen Konstruktion okkulten Wissens verwendet werden sollen:

> Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang, nicht von einer bloßen Darstellung oder Repräsentation von nicht-fiktionalem Lebenswissen in der Literatur auszugehen, sondern die fiktionalen Besonderheiten und Privilegien bei der Analyse des Verhältnisses von Literatur und Lebenswissen und der literarischen Inszenierung in den Mittelpunkt zu rücken. Von Interesse bei der Analyse des Verhältnisses von Literatur und Lebenswissen und der literarischen Inszenierung von Lebenswissen ist nicht nur die paradigmatische Achse der Selektion des jeweiligen Lebenswissens, sondern vor allem auch die syntagmatische Achse der Kombination bzw. narrativen Konfiguration von Lebenswissen, die diskursive Achse der Kommunikation und Perspektivierung des Lebenswissens sowie die strukturellen und semantischen Ebenen der Relationierung der Perspektiven und der von den jeweiligen Perspektiventrägern verkörperten Lebensformen und Fragmenten des Lebenswissens. (Nünning 2010: 56)

Mit Blick auf die Sachbücher der Wicca-Religion ist zu ergänzen: Sachbücher sind auch keine formlosen Container für Wissen. Auch Sachbücher sind aktive, wenn auch faktuale, Medien der Wissenskonstruktion. Bei der Analyse ist daher nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Roman und Sachbuch auf den genannten Achsen zu fragen. Im direkten Vergleich beider Gattungen können

[109] Dieses Paradigma der Wissensforschung findet sich z.B. bei Klausnitzer: „Wissen ist gebunden an Formen der Aufzeichnung, Speicherung und Wiedereinschaltung, kurz: an kulturelle Techniken zur dauerhaften Fixierung und Reproduktion von begründeten Geltungsansprüchen. Aufzeichnungs- und Präsentationsformen sind nichts Äußerliches, also weder ‚Mantel' noch ‚Behälter': Sie machen es vielmehr überhaupt erst möglich, Erkenntnisse als dynamische und in kulturellen Systemen gewonnene Relationen zu kommunizieren, zu überliefern und zu modifizieren." (2008: 24)

ihre gattungsspezifischen Darstellungsverfahren und Funktionen bestimmt werden.

3.1 Definition des esoterischen Romans und der Populär-Esographie als hybride Gattungen

> „In fairy-tales, witches always wear silly black hats and black cloaks, and they ride on broomsticks. But this is not a fairy-tale. This is about REAL WITCHES."
>
> (Dahl 2001: 3)

Noch vor ihrer Definition soll die Namensgebung des esoterischen Romans und der Populär-Esographie erklärt werden, speziell die Frage, warum der Begriff des Esoterischen namensgebend sein soll und nicht der des okkulten Wissens. Gattungsnamen sind zwar Setzungen, orientieren sich aber an bestehenden Konventionen wie Begriffen, historischen Sachverhalten und forschungsgeschichtlichen Aspekten (vgl. Dunker 2010: 25). Der Esoterikbegriff ist für die Namensgebung geeignet, da er Facetten beinhaltet, die auf verschiedene Aspekte von Wicca-Literatur zutreffen. Schnabel fasst verschiedene Esoterikdefinitionen[110] zusammen:

> Esoterik ist nach diesen Definitionen ein Wissen, das einerseits auf einer besonderen Erkenntnis jenseits von Naturwissenschaft, Philosophie und Religion basiert, das teilweise geheim ist bzw. das geheim war und in jüngster Vergangenheit öffentlich wurde und das andererseits das individuelle Subjekt mit seinen Erfahrungen in den Mittelpunkt des Interesses rückt. (Schnabel 2007: 24)

Im Zentrum steht der Wissensbegriff und drei Eigenschaften. Der Bezug auf Naturwissenschaft, Philosophie und Religion bestimmt Esoterik erstens über die Differenz und Konkurrenz zu anderen Wissenssystemen als „Sonderwissen" (Schnabel 2007: 24). Zweitens ist Esoterik als Geheimwissen definiert, was ein möglicher, aber nicht der einzig denkbare Grund für den kulturellen Sonderstatus sein kann. Drittens ist in der Definition in epistemologischer Perspektive die Erfahrung des Subjekts als privilegierte Erkenntnisquelle verankert. [111]

[110] Die Definitionen stammen von zahlreichen Vertretern der Religionswissenschaft, Theologie, Soziologie und Philosophie.

[111] Auch der epistemologische Aspekt kann den Status als Sonderwissen begründen: „Dieses erfahrungsbezogene Wissen beruht weder auf naturwissenschaftlichen Beweisen noch auf religiösem Glauben. […] Versucht wird eine Synthese von Naturwissenschaft und Religion, die große Synthese unter Aufnahme aller zur Verfügung stehenden Erkenntnisquellen." (Schnabel 2007: 108)

Für die Namensgebung der Gattungen esoterischer Romane und Populär-Esographie ist zum einen entscheidend, dass zwei der o.g. Aspekte bereits mit anderen Konzepten und Theorien erfasst sind. Die Privilegierung der Erfahrung des Subjekts ist strukturelle Konsequenz des okkulten Sinnzusammenhangs, der die Autonomie des Subjekts und seine Doppelexistenz in dieser und der größeren Realität als Bedingungen des Zugangs zur größeren Realität beinhaltet. Die Sonderstellung okkulten Wissens jenseits von Naturwissenschaft und Religion könnte als diese epistemologische Schwerpunktsetzung verstanden werden.[112] Darüber hinaus wurden spezifische Funktionen des okkulten Sinnzusammenhangs für die Konstruktion von biographischen Narrationen gezeigt, die ihm eine funktionale Sonderstellung verleihen. Mit den Theorien des okkulten Wissens und der Gnosis als Lebensanschauung ist ein großer Teil des Gegenstandsbereiches von Schnabels Esoterikbegriff hinreichend beschrieben. Der Esoterikbegriff konkurriert in einigen Aspekten mit dem Begriff des okkulten Sinnzusammenhangs, er ist jedoch weniger ausdifferenziert.

Der Wert des Esoterikbegriffs für die Namensgebung der Gattungsbezeichnung liegt zum anderen nicht nur darin, dass er bisher bestimmte Begriffe überspannt, sondern auch im Aspekt des Geheimwissens, den der okkulte Sinnzusammenhang nicht beinhaltet. Wissen, das „teilweise geheim ist bzw. das geheim war und in jüngster Vergangenheit öffentlich wurde“ (Schnabel 2007: 24), ist ein zentrales Motiv des Selbstbildes der Wicca-Religion und vieler esoterischer Strömungen. ‚Esoterisch‘ bedeutet seiner Herkunft aus dem Griechischen nach dementsprechend ‚innerlich‘ und ‚zum inneren Kreis gehörig‘.[113] Den Zwang zum Geheimnis, den Gerald Gardners Veröffentlichung des Wicca-Wissens angeblich durchbrach, wird in der Wicca-Religion mit einer Geschichte der Unterdrückung und Verfolgung der Hexe begründet. Anders als bei Geheimbünden um 1900 ist Geheimhaltung nicht die Konsequenz einer elitären Abschottung von der Öffentlichkeit (vgl. Wünsch 1991: 130f., Frenschkowski 2011), sondern wurde als Notwendigkeit zum Schutz vor Unterdrückung betrachtet. Der Esoterikbegriff

[112] Schnabel kommt hinsichtlich der Privilegierung der Erfahrung zu Ergebnissen, die mit den im ersten Teil dieser Arbeit erarbeiteten Begriffen beschrieben werden können. So sei esoterisches Wissen nicht immer intersubjektiv kommunizierbar, durch die praktische Anwendung und Umsetzung esoterischer Grundsätze im alltäglichen Leben prüfbar und stets als Wissen bezeichnet (vgl. Schnabel 2007: 109).
[113] Für eine Begriffsgeschichte vgl. Schnabel (2007: 21).

beinhaltet mit dem Geheimen nicht nur ein zentrales Element des Selbstbildes, sondern verweist auch auf kontextuelle Voraussetzungen der Wicca-Texte. In den ersten Jahrzehnten der Wicca-Religion machte die Veröffentlichung von Geheimwissen die Sprengkraft der Texte aus. Danach ist okkultes Wissen von Wicca zwar nicht in jüngster Vergangenheit geheim, es wird jedoch durch die Anbindung an emische Historiographie immer noch als Wissen bezeichnet, das über Jahrhunderte versteckt werden musste. Formelhaft lässt sich formulieren: Esoterik ist okkultes, deswegen latent gnostisches, ehemals geheimes und nun veröffentlichtes Sonderwissen jenseits von Religion und Naturwissenschaft. Es ist folglich angebracht, den Esoterikbegriff zur Gattungsbezeichnung zu verwenden, obwohl das zentrale Konzept der vorliegenden Arbeit nicht esoterisches, sondern okkultes Wissen ist.

Unter Verwendung dieses Esoterikbegriffs werden in den folgenden Kapiteln die Gattungen esoterischer Roman und Populär-Esographie als hybride Gattungen bestimmt, d.h. als Texte, „die Merkmale unterschiedlicher Gattungen in sich vereinen“ (Ernst 2008: 296).[114] Die Gattungsdiskussion der folgenden Kapitel verfolgt zwei Ziele. Erstens soll sie beschreiben, was die untersuchten Texte gemeinsam haben und zu einem kompakteren und präziseren Begriff kommen als ‚Wicca-Literatur‘ oder ‚Romane und Sachbücher von Wicca-Autoren‘. Zweitens soll die Aufmerksamkeit auf die Beziehung zu anderen Gattungskonzeptionen gerückt werden, um Vergleichbarkeit zu schaffen. Im Fall der esoterischen Romane betrifft die Hybridität ihre Fiktionalität. Da Stockhammer mit seinem Konzept des magischen Romans eine hybride Gattung definiert, die thematisch dem esoterischen Roman ähnelt, werden die Unterschiede zu diesem Gattungsbegriff diskutiert. Weiterhin wird kurz auf die Beziehung zu den Gattungen *Fantasy* und phantastische Literatur eingegangen. Die Populär-Esographien sind dagegen hinsichtlich ihrer Narrativität auf Hybridität zu befragen. Bei ihrer Definition wird festgestellt, inwiefern sie als narrative Texte zu bezeichnen sind und welche narrativen Gattungen sie in sich vereinen.

[114] Ernsts Artikel ist mit ‚Hybride Genres‘ überschrieben, sie verwendet jedoch auch den Begriff der Gattung.

Die Verwendung des Gattungsbegriffes für Romane und Sachbücher bedarf der Erklärung, warum von Gattungen die Rede sein soll und nicht von Genres oder Textsorten.

Der Genrebegriff lässt sich direkt ausschließen, wenn man ein Genre wie Fricke als „literarhistorisch begrenztes und mehr oder weniger kohärentes Phänomen im […] Sinne einer ‚literarisch-sozialen Institution' einer bestimmten Periode im literarischen Leben einer Gesellschaft" (2010b: 20) fasst. Zur Bestimmung eines Genres sind ähnliche Texte der vorangegangen Zeit sowie Begleittexte zu betrachten. Ein solches Vorgehen ist keine Zielsetzung für esoterische Romane und Populär-Esographien. Eine Textsorte ist im Gegensatz dazu ein systematischer Ordnungsbegriff, der sich „allein anhand der Merkmalskonfiguration dieses Werkes, durch textnahe Prüfung auf die definierten notwendigen und alternativen Merkmale, intersubjektiv und zeitunabhängig ermitteln lassen [muss]" (Fricke 2010b: 20). In diesem Sinne sind die in den folgenden Kapiteln vorgeschlagenen Definitionen gemeint. Terminologisch verkompliziert wird das durch die Auffassung von Textsorten als „nicht-literarische Gebrauchsformen" (Dunker 2010: 26), die weder Epik, Lyrik noch Drama sind. Dann wäre die z.B. Beschreibung von den Instruktionen in den Sachbüchern der Wicca-Religion eine Beschreibung von Textsorten, nicht aber die Beschreibung der narrativen Anteile der Sachbücher und auch nicht die der narrativen Romane. Auch enthalten die Sachbücher teilweise fiktionale oder semi-fiktionale Texte. Es wäre sprachlich sehr sperrig, eine Regelung zu finden, die dem Rechnung trägt. Auch der oben so einfach ausgeschlossene Genre-Begriff wird wiederum „mehr oder weniger synonym" " (Dunker 2010: 26) mit dem Begriff Gattung verwendet. Da tiefe gattungstheoretische Auseinandersetzungen nicht Zielsetzung der Arbeit an Texten der Wicca-Religion sind, wird der Gattungsbegriff verwendet, der im Sinne eines systematischen Ordnungsbegriffs zur Analyse der Merkmalskonfiguration von Romanen, Sachbüchern und der darin enthaltenen Texte dienen soll.

3.1.1 Definition des esoterischen Romans in Abgrenzung zu anderen Gattungen

> „The most significant book on the subject published in the decade by a different author was not a treatise but a novel."
> (Hutton 1999b: 355)

Die Hybridität des esoterischen Romans besteht in seiner Vermischung von fiktiven und faktischen Elementen. Das ist keine Seltenheit unter Romanen, zahlreiche Gattungen nehmen eine solche Vermischung vor.[115] In seinem Modell des ‚Kreises der Mimesis' stellt Ricoeur (1988 [1983]) fest, dass Literatur immer auf Wirklichkeitsmodelle und Wissen einer vorgängigen Wirklichkeit präfiguriert ist. Wäre das nicht der Fall, wäre Literatur unverständlich (vgl. Ricoeur 1988 [1983]: 104). Über diese allgemeine Welthaltigkeit hinaus weisen esoterische Romane einen speziellen Bezug auf die außerliterarische Wirklichkeit auf. Die zugrundeliegende Annahme der Analyse von Wicca-Romanen ist, dass die Texte keine autonomen Kunstwerke sind, sondern Wissensbestände der Wicca-Religion auf eine ihr eigene Weise repräsentieren und das auch kommunizieren. Romane wie Gardners *High Magic's Aid*, in dem okkultes Wissen veröffentlicht wurde, weil der *Witchcraft Act* es ohne den Schutz der Fiktion juristisch riskant gemacht hätte, oder Farrars *The Twelve Maidens*, der durch die Veröffentlichung zu einem Schisma der Wicca-Religion beitrug, erhalten ihre Brisanz nur aufgrund dieser Annahme.

Die Definition des esoterischen Romans trägt der Hybridität und der Kommunikationssituation Rechnung, gibt aber den direkten inhaltlichen Bezug auf die Wicca-Religion auf, um auch Texte anderer Strömungen zu erfassen. Als esoterische Romane sollen Romane verstanden werden, die (1) okkultes Wissen mit den drei Dimensionen okkulte Praxis, Epistemologie und Lebenswissen vermitteln, die (2) Signale dafür setzen, dass das okkulten Wissen faktischen Wissensbeständen entnommen ist und die (3) das okkulte Wissen als Alternative zu etablierten kulturellen Wissenssystemen diskutieren.

[115] Vgl. dazu z.B. Nünning (1993), Ernst (2008) und mit Perspektive auf den historischen Roman Nünning (1995c).

Da es verschiedene Weisen der Definition von Gattungen gibt, die mit verschiedenen Ansprüchen von Gültigkeit einhergehen, sollte das Prinzip hinter der Definition des esoterischen Romans geklärt werden. Im *Handbuch Gattungstheorie* (Zymner 2010) nennt Fricke (2010a) als erste Möglichkeit die „‚starre' Festlegung auf eine feste Kombination von Merkmalen, die ein Text immer alle erfüllen muss, um zu einer Textgattung zu gehören" (7). Dieses Prinzip bringt als Problem mit sich, dass alle Kriterien der Definition gleich wichtig, da unverzichtbar sind, was wenig Spielraum für Nuancen und Differenzierungen lässt. Das Erfassen historischer Entwicklungen von Gattungen, zu denen auch Vorformen und Variationen gehören, ist damit kaum möglich. Die oben genannte Definition des esoterischen Romans beinhaltet drei solche starre Kriterien. Eine Alternative wäre eine Gattungskonzeption als ein Partizipationsmodell, so wie Suerbaum es mit Blick auf neuere Gattungstheoretiker beschreibt:

> Diese Gattungstheorien beruhen auf Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit als eines brauchbaren Klassifizierungsmodells. Einer Gattung wird ein ganzes Bündel von Merkmalen verschiedener Art zugeordnet: inhaltliche und formale, qualitative und quantitative, wichtige und eher unwichtige. Es wird nicht erwartet, daß das einzelne Werk alle diese Merkmale (oder alle wesentlichen Merkmale) aufweisen muss, um der Gattung zugerechnet zu werden. Es genügt, wenn es so viele dieser Eigenschaften zeigt, daß man die Familienzugehörigkeit erkennt. (Suerbaum 1993: 95)

Das Prinzip Familienähnlichkeit kann Probleme mit sich bringen. So kann der Fall auftreten, dass zwei Texte zu einer Gattungen gehören, die kein einziges Merkmal miteinander teilen (vgl. Fricke 2010a: 8). Ein esoterischer Roman wäre dann z.B. ein esoterischer Roman, wenn er nur das erste Merkmal der Definition erfüllt, genauso wie ein Text, der nur das dritte Merkmal aufweist. Auch wäre unklar, wie viele Merkmale erfüllt sein müssen, damit man die Familienzugehörigkeit erkennt. Ein Ausweg daraus könnte die von Suerbaum vorgeschlagene Unterscheidung zwingender und alternativer Merkmale sein. Noch differenzierter wäre ein Gattungsmodell mit skalierten Merkmalsmatrizen, so wie Nünning (2007) es am Beispiel des historischen Romans demonstriert. Mit einem solchen Modell wären zahlreiche Varianten des esoterischen Romans beschreibbar, was auch historische Entwicklungen der Gattungen erfassen könnte.

Trotz dieser elaborierten Angebote bleibt die Definition des esoterischen Romans aus zwei Gründen einfach und starr. Der erste ist die Bescheidenheit der Fragestellung, unter dem die vorliegende Arbeit Gattungsbegriffe vorstellt. Das

Beschreiben historischer Verläufe ist darin kein Ziel. Die Textbasis ist viel zu klein. Da esoterische Romane und Populär-Esographien sowie die drei in den Populär-Esographien enthaltenen Gattungen mit Blick auf okkultes Wissen bearbeitet werden, muss der Textkorpus gezwungenermaßen klein bleiben. Ein typologisches, skaliertes Modell ist daher genauso wenig Ziel wie die gattungsgeschichtliche Erfassung von Entwicklungen. Die Schlichtheit der Definition ist also kein Zeichen für die an Gattungsdefinitionen oft bemängelte Normativität, sondern im Gegenteil für den Anspruch, ein erster Vorschlag zu sein, der zum Diskurs über den Gegenstand beitragen soll.

Zweitens begründen und bedingen die Merkmale des esoterischen Romans einander direkt, so dass keines davon ein alternatives, verzichtbares Merkmal sein kann. Der Vorschlag von Suerbaum und Fricke, wichtige und unwichtige Merkmale zu bestimmen, bringt die Frage mit sich, warum unwichtige Merkmale in der Definition enthalten sein sollen oder können. Ein Grund ist vermutlich, dass bei einem Textkorpus einer gewissen Größe Regelmäßigkeiten zu beobachten sind, die zwar nicht so häufig und wichtig sind, dass sie ein unverzichtbares Kriterium sein können, aber dennoch auffällig genug, um in der Definition aufzutauchen. Die in der vorliegenden Arbeit behandelten esoterischen Romane haben zwar interessante Merkmale, aber der Textkorpus ist auch hier nicht groß genug, um die Regelmäßigkeit festzustellen, mit der man die Setzung zweitrangiger Merkmale begründen könnte. Es bleiben also unverzichtbare Merkmale.

Damit bleibt das Problem von Abweichungen bestehen. Wenn die Definition so starr ist, wie Fricke es kritisiert, wie können dann Abweichungen beschrieben werden? Die in der vorliegenden Untersuchung betrachteten esoterischen Romane der Wicca-Religion erfüllen alle Merkmale, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität. Grund dafür ist, dass sie von Autoren geschrieben wurden, die ihre eigene Religion zum zentralen Thema ihrer Romane erhoben haben. Es kann jedoch auch Texte mit schwächeren Ausprägungen geben, daher sollen die Merkmale kurz auf ihre enge Beziehung zueinander und zu anderen Gattungen diskutiert werden.

Hinsichtlich des ersten Merkmals, das drei Dimensionen beinhaltet, ist zu fragen, wie ein Text einzuordnen wäre, in dem nur eine Dimension okkulten Wissens erzählt wird. Die drei Dimensionen sind alle logisch mit der Architektur des okkulten Sinnzusammenhangs verknüpft. Die gesamte Auseinandersetzung mit den Theorien von Stenger und Hanegraaff hat den Bezug auf den okkulten Sinnzusammenhang beibehalten. Eine okkulte Praxis zu erzählen, ohne dabei Fragen der Epistemologie oder des Lebenswissens auszuführen, ist so betrachtet eine Verkürzung der Implikationen des okkulten Sinnzusammenhangs. Bei esoterischen Romanen ist daher weniger eine vollständige Abwesenheit eines Merkmals zu erwarten als eine nur minimale Anwesenheit aller drei Merkmale.

Ein solches nur punktuelles Auftreten als faktisch ausgewiesenen okkulten Wissens ist mit der zunehmenden kulturellen Verbreitung esoterischer Strömungen denkbar. Solche esoterischen Romane könnten Elemente okkulten Wissens für ein Spiel mit einzelnen Motiven verwenden, etwa für einen Liebes- oder Schauerroman. Solche Romane fallen dann zwar unter die Definition des esoterischen Romans, zusätzlich sind jedoch andere Gattungsbegriffe hinzuzuziehen. Eine solche Überlagerung verschiedener Gattungen ist bei Partizipationsmodellen üblich.[116]

Eine Tendenz zu Erzählungen mit allen Dimensionen des okkulten Wissens mit einem nicht nur marginalen Umfang steht jedoch in Beziehung zum zweiten Merkmal. Nach Suerbaum sind Gattungen auch „bei der Aufnahme ein eingrenzendes und bestimmendes Moment“ (1993: 84), da sie auf Regeln, Konventionen und Erwartungen des Lesers Bezug nehmen. Mit der Gattungsbezeichnung ‚esoterischer Roman‘ sind keine kulturell geprägten Gattungskonventionen wie etwa beim Kriminalroman verbunden. Die Romane der Wicca-Autoren werden nicht paratextuell als esoterische Romane bezeichnet. Verlage scheuen sich nicht mehr, Romane vereinzelt als esoterische Romane

[116] Suerbaum (vgl. 1993: 94f.) beschreibt Partizipationsmodelle als Ausweg aus dem Problem, dass eine ‚Große Lösung‘ eines Gattungsmodells, in dem jedem literarischen Text ein fester Platz zugewiesen werden kann, nicht machbar ist. Durch die Familienähnlichkeit als klassifizierendes Prinzip wird dieser Ausweg jedoch mit einem gewissen Grad an Subjektivität und nicht vollständiger Trennschärfe erkauft.

anzupreisen.[117] Teilweise treten Kompositionen mit anderen Gattungsnamen wie „erotisch-esoterischer Roman“ (Kaethner 2008), „mystisch-esoterischer Fantasy-Roman“ (Neuber 1991) oder „ökologisch-esoterischer Roman“ (Fischer 1993) auf. Das sind jedoch Einzelfälle und keine verfestigten Gattungskonventionen.

Die vorliegende Definition des esoterischen Romans beinhaltet einen Umgang mit einer Konvention, der Fiktionalitätskonvention des Romans. Esoterische Romane greifen darin ein, indem sie Signale für die Faktizität des okkulten Wissens setzen.[118] Diese können auf verschiedenen Ebenen des Textes liegen (vgl. 3.2). Mit Blick auf die Dimensionen des okkulten Wissens signalisieren esoterische Romane, dass das okkulte Wissen des Textes der Auffassung einer realen Personengruppe zufolge brauchbar für den Zugriff auf eine größere Realität ist und Menschen ihr Leben gemäß dem okkulten Sinnzusammenhang führen und deuten. Esoterische Romane verweisen damit implizit auch darauf, dass es faktuale Texte zu dem okkulten Wissen gibt. Eine Spur in Richtung ihrer faktualen Gegenüber, den Populär-Esographien, ist in ihrer Definition angelegt. Die vorliegenden esoterischen Romane setzen unterschiedlich starke Signale. Schon ein kleiner paratextueller Hinweis kann jedoch grundlegende Änderungen in der Lektürehaltung bewirken, da er exponiert ‚über‘ dem Haupttext steht. Kapitel 3.4.1 beschreibt die Auswirkungen paratextueller Hinweise. Würde in einem Roman beispielsweise nur ein einziges instrumental-magisches Ritual erzählt, ohne auf die epistemologischen Implikationen einzugehen oder Funktionen als Lebenswissen zu diskutieren, wäre zu fragen, warum der Text ein Spiel mit der Fiktionalitätskonvention des Romans eingeht und damit einen großen Eingriff vornimmt. Im Falle esoterischer Romane der Wicca-Religion beschreiben emische Autoren ihre eigene Religion positiv und deswegen umfassend. Auch hinsichtlich der o.g. selbsternannten esoterischen Romane ist davon auszugehen, dass ein affirmatives Verhältnis zur Esoterik besteht. Ein als erotisch-esoterisch oder ökologisch-esoterisch angepriesener Roman wird sich nicht durch Kritik an der Esoterik seine eigene Grundlage entziehen. Texte, die ein verkürztes Bild okkulten Wissens entwerfen und es insgesamt nur minimal

[117] Beispiele dafür sind Romane von McLean (1996), der vom Heyne-Verlag auf dem Cover als esoterischer Roman bezeichnet wird oder Szepes (1993), dessen Einband noch zusätzlich auf die Esoteriksparte von Knaur hinweist.
[118] Unter den Merkmalen, anhand derer nach Suerbaum eine Gattung definiert werden kann, ist das die Sprachsituation (vgl. 1993: 100).

thematisieren und dabei Faktizitätssignale setzen, könnten die reale esoterische Strömung nur eingeschränkt positiv inszenieren. Eine Funktion könnte sein, das Wissen als böse darzustellen oder es im Sinne eines *debunking* skeptizistisch zu kritisieren. Bei einem ernsthaft kritischen Umgang mit den Annahmen okkulten Wissens ist dann wieder zu erwarten, dass in größerem Umfang Bezug auf alle drei Dimensionen okkulten Wissens genommen wird.

Die Gattungsdefinition des esoterischen Romans impliziert so betrachtet eine Tendenz zur umfangreichen Behandlung okkulten Wissens und zu seiner Affirmation, differenziert an sich jedoch keine Formen der Bewertung. Einige Studien aus dem Bereich des Religiösen oder Spirituellen tun das. So schlägt Bach (vgl. 2001b: 16) die Begriffe Integration, Extension, Bruch und Innovation zur Beschreibung der Beziehung von Literatur und dem textuellen Wissen spiritueller Strömungen vor. Solche Unterscheidungen wären innerhalb des esoterischen Romans sinnvoll, wenn eine stärker literaturgeschichtliche Perspektive eingenommen würde, die nicht nur Texte emischer Autoren untersucht, die über ihre eigene Religion positiv schreiben, sondern auch die weitere Ausbreitung okkulten Wissens in Romanen etischer Autoren. Die Wicca-Religion wird zunehmend populärkulturell verarbeitet, ein Nachspüren kritischer oder parodistischer Texte wäre ein gesondertes Projekt. Als Grundlage für die vorliegende Arbeit genügt somit die o.g. Definition. Weiterhin kann Zapfs Theorie von Literatur als kulturelle Ökologie (vgl. 3.6) unterschiedliche Funktionen esoterischer Romane auch ohne eine Setzung zusätzlicher Gattungsbegriffe beschreiben.

Das zweite Kriterium, das Signalisieren von Faktizität, kann zu einer historischen Variabilität der Gattungszugehörigkeit führen, wenn die Signale ausschließlich paratextueller Natur sind. Viele paratextuelle Elemente wie Vorworte, oder Kommentare des Herausgebers sind historisch variabel (vgl. 3.4.1). Keiner der vorliegenden esoterischen Romane verwendet jedoch ausschließlich paratextuelle Faktizitätssignale. Brächte man eine Ausgabe von *High Magic's Aid* ohne Gardners Vorwort oder eine von *Omega* ohne Kommentar des Verlegers heraus, wären die Texte aufgrund textueller oder intertextueller Faktizitätssignale immer noch esoterische Romane. Die Stärke der Signale kann variieren, wie zwei

Ausgaben von Farrars *The Twelve Maidens* (1974, 1975) prägnant illustrieren, von denen nur die neuere den Autor als praktizierende Hexe ausweist (vgl. 5.2.2).

Das zweite Kriterium des esoterischen Romans ist auch unverzichtbar, weil es ihn von der *Fantasy* abgrenzt. In der *Fantasy* sind Zauberei und Hexerei, Rituale, besondere Wahrnehmungen und Magie üblich (vgl. Plaschka 2008: 29-31). Definitionen von *Fantasy* betonen, dass darin eigene, von der außertextuellen Wirklichkeit separate Welten vorliegen. So ist eine Fantasy-Welt nach Pesch ein „essentiell statisches, geschlossenes System […], das nicht über sich hinausgreift" (1982: 87). Tschirner (vgl. 1989: 73) betont, dass Fantasy die zeitgenössische Wirklichkeit ignoriert und eine neue Realität setzt. Eine solche Neugestaltung einer Welt steht dem Bezug auf okkulte Wissensbestände der außertextuellen Wirklichkeit entgegen. *Fantasy*-Romane weisen nicht darauf hin, dass eine Personengruppe beispielsweise die darin praktizierte Magie für wirklich praktizierbar hält. Sie haben daher ein viel breiteres Spektrum an Motiven zur Auswahl, wobei die Forschung einen Hang zur wiederholten Verarbeitung der gleichen Versatzstücke bemerkt (vgl. Kellner 1990). Den okkulten Sinnzusammenhang mit den typischen Elementen der *Fantasy* zu verwechseln wäre die von Hanegraaff bemängelte Verwendung des Okkulten als „intellectual waste-basket filled with left-overs" (2006: 888). Ein Drache, der durch seine Größe und seine Fähigkeiten zum Feuerspeien den Gesetzen der Physik widerspricht, ist auch mit dem okkulten Sinnzusammenhang nicht zu erklären. Esoterische Romane der Wicca-Religion vermeiden typische *Fantasy*-Elemente, da sie einen drastischen Bruch in der Anschließbarkeit an das Wirklichkeitsmodell des Lesers darstellen, was eine Trennung von den ebenfalls nicht anschließbaren, aber faktischen Elementen okkulten Wissens notwendig machen würde. Kapitel 3.4.2 vertieft dies zusammen mit Kategorien zur Beschreibung der Anschließbarkeit.

Das dritte Kriterium, die Diskussion des okkulten Wissens als Alternative zu anderen kulturellen Wissenssystemen, wirft die Frage auf, wie sich der esoterische Roman zur phantastischen Literatur verhält. Das okkulte Wissen ist in esoterischen Romanen nie die Norm, sondern im Wortsinne esoterisch, d.h. einem kleineren Kreis zugänglich, der anderen etablierten Systemen und den darin

vorliegenden Sinnzusammenhängen gegenübersteht. Diese anderen Systeme sind in der Regel Wissenschaft und Religion, unabhängig vom Gegenwartsbezug. Im von *High Magic's Aid* entworfenen Mittelalter ist die Kirche die Kontrastfolie zur Hexerei. Auch kann der Text zwar keine Auseinandersetzung mit moderner Naturwissenschaft leisten, aber dennoch Hexerei mit den Maßstäben einer technisch-rationalen zeremoniellen Magie messen (vgl. 4.1.2).

Ein Gegenüberstehen von Weltbildern ist auch in der phantastischen Literatur anzutreffen. Phantastiktheorien sind vielfältig, komplex und umstritten, daher sollen nur einige gängige Versuche kurz betrachtet werden. Ein weites Verständnis von phantastischer Literatur als „jede Art von Lit., die dem empirisch überprüfbaren Weltbild des Lesers ein anderes gegenüberstellt" (Grein 2008: 570) hat kaum einen heuristischen Wert für die Analyse oder Unterscheidung von Texten, sondern zielt auf die gesamte Diskussion um Literatur, Realität und Fiktionalität. Eine solche Definition umfasst sehr unterschiedliche Texte vom Märchen bis zur Science-Fiction. Esoterische Romane wären so betrachtet eine Unterform phantastischer Literatur. Um sie von den anderen Gattungen zu unterscheiden, wäre dann jedoch wieder eine Definition wie die des esoterischen Romans nötig.

In einem engeren Sinn bezeichnet phantastische Literatur Texte, die einen „Konflikt zwischen dem zunächst vorgestellten Weltbild, das auch das des Lesers ist, und Ereignissen, die sich nicht innerhalb dieses Weltbildes erklären lassen" (Grein 2008: 570) beinhalten. Die Spannung ist das konstitutive Element strukturalistischer Phantastiktheorien. Das Phantastische ist dann

> der Konflikt zweier vom Standpunkt der Rationalität aus unvereinbarer Ordnungen bzw. Logiken […], nämlich einer empirischen und einer spirituellen, wobei die Spannung zu wissen, ob die eine Ordnung über die andere dominiert und letztlich in sich aufnehmen kann, das ganze Werk durchzieht. (Penning 1980: 35f)

Esoterische Romane erzählen Ereignisse, die vom Weltbild etischer Leser nicht empirisch erklärt werden können. Trotz dieser Gemeinsamkeit sind jedoch Unterschiede zur phantastischen Literatur festzustellen.

Erstens zielen esoterische Romane nicht auf dauerhafte Unvereinbarkeit von Ordnungen oder eine Unschlüssigkeit des Lesers ab, sondern auf schnelle und möglichst restlose Aufklärung. Bei Todorov lässt der am stärksten phantastische

Text bis zum Ende offen, ob es sich um wunderbare oder unheimliche Ereignisse handelt.[119] In dem Fall bleibt die Unschlüssigkeit des Lesers bis zum Ende bestehen. Auch bei Wünsch ist die Nicht-Erklärung eines mit dem bestehenden Weltbild inkompatiblen Ereignisses eine Variante des „faktisch Fantastischen“[120] (Wünsch 1991: 66) und damit eine starke Ausprägung des Fantastischen. Esoterische Romane nehmen im Gegensatz dazu die Erklärung meist vorweg. Häufig geschieht das schon paratextuell vor der Lektüre des Haupttextes. Eine Unschlüssigkeit von Figuren kann in esoterischen Romanen auftreten, so wie es bei der Skeptikerfigur Peter in *The Twelve Maidens* der Fall ist.[121]

Zweitens verdeutlicht die o.g. engere Definition, dass phantastische Literatur im Gegensatz zu esoterischen Romanen die Abweichung von anderen Wissenssystemen stärker begründen muss. Den Ereignissen, die das Weltbild des Lesers in der phantastischen Literatur erschüttern, liegen Annahmen über die Realität zugrunde, die schemenhaft bleiben können, ohne dem phantastischen Charakter des Textes Abbruch zu tun. Aufgrund welcher Prämissen Poes Haus *Usher* fällt, muss der Text nicht ausführen, da die Erschütterung des bestehenden Weltbildes im Vordergrund steht. Esoterische Romane diskutieren dagegen das okkulte Wissen in Beziehung zu kulturell etablierten Systemen, was auch die Dimension des Lebenswissens und der Epistemologie beinhaltet.

Diese bewusst skizzenhafte Benennung von Unterschieden zeigt, dass die Definition des esoterischen Romans hinsichtlich der Inhalte enger definiert ist und strukturell die Synthese und Integration mit dem bestehenden Weltbild anstrebt und nicht Konflikt, dauerhafte Unschlüssigkeit oder Nichterklärung. Auch ist die Unverzichtbarkeit von Faktizitätssignalen eine Setzung in pragmatischer Perspektive, die in der phantastischen Literatur nicht zwingend gegeben ist. Es ist daher sinnvoll, den esoterischen Roman von der phantastischen Literatur zu unterscheiden. Auch Wünschs These zur Beziehung der phantastischen Literatur zum Okkultismus zwischen 1890 und 1930 legt die Trennung nahe: „Die

[119] Das Unheimliche ist bei Todorov rational erklärbar, aber außergewöhnlich und schockierend, das Wunderbare ist dagegen nur mit dem Übernatürlichen erklärbar (vgl. 1972: 44, 52).
[120] Wünsch schreibt phantastisch mit f.
[121] Genausowenig wie auf Unschlüssigkeit zielen esoterische Romane auf die Erzeugung von Angst ab, die Callois (vgl. 1974: 45f.) in seiner vielkritisierten Beschreibung des Phantastischen betont.

okkultistischen Theorien sind der fantastischen Literatur allenfalls ein ‚Material', dessen sie sich *mit beliebigen Transformationen, mit beliebigen Kombinationen, mit beliebigen Neuinventionen*, bedient." (1991: 180) Nach Wünschs eigener Definition phantastische Texte[122] können das Wissen okkultistischer Strömungen uminterpretieren (vgl. 164) und es mit anderen okkultistischen Systemen oder traditionsfreien Erfindungen kombinieren (vgl. 175) Zum überwiegenden Teil sind phantastische Texte gar nicht auf die Verwendung okkultistischer Wissenselemente angewiesen (vgl. 1991: 180). Okkultes Wissen kann in phantastische Strukturen eingebunden sein, was dann als eine Überlagerung der Gattungen zu werten ist.

Eine Gattungsdefinition, die eine Hybridität von fiktiven und faktischen Elementen in Bezug auf Magie beinhaltet, hat Stockhammer bereits unter dem Begriff des magischen Romans erarbeitet. Daher ist das Verhältnis des esoterischen Romans zum magischen Roman zu klären und zu rechtfertigen, warum trotz offensichtlicher Ähnlichkeiten für den esoterischen Roman eine neue Gattungsbezeichnung geschaffen wird.

Zunächst muss das Verhältnis von Stockhammers Magiebegriff zu dem des okkulten Wissens bestimmt werden. Stockhammers Magiebegriff ist anhand einer Kette von ähnlichen Begriffen konzipiert. Er bestimmt Magie als „jedwede Handlung […], welche mystische Beziehungen, geheime Kräfte, die mit ins Spiel bezogen werden, voraussetzt" (Lévy-Bruhl 1921: 260, zit. nach Stockhammer 2000: 14). Mystik bezeichnet dabei die ‚mystische Teilhabe', d.h. „daß in den Kollektivvorstellungen des primitiven Denkens die Gegenstände, Wesen und Erscheinungen auf eine uns unverständliche Weise sie selbst und zugleich etwas anderes als sie selbst sein können." (Lévy-Bruhl 1921: 58, zit. nach Stockhammer 2000: 14) Unverständlichkeit bestimmt er dadurch, dass Magie eine Kombination rationaler Praktiken mit mystischen, irrationalen Praktiken ist, die ihre Irrationalität mit der Religion teilt. Irrational bedeutet mit Bezug auf Max Weber „unrichtig" (Stockhammer 2000: 15), rational bedeutet „zweckrational" (15) Als

[122] Sie bestimmt das potentiell Fantastische über die Verletzung historisch variabler fundamental-ontologischer Basispostulate, die einen Erklärungsbedarf erzeugt. Verschiedene Kombinationen von Phänomenen und Erklärungsstrukturen definieren in Anschluss daran das faktisch Fantastische und das reduzierte Fantastische (vgl. Wünsch 1991: 65-67).

gemeinsamen Nenner vieler zeitgenössischer Magiedefinitionen beschreibt Stockhammer auf diesem Wege ‚Zweck-ir-rationalität'. Er markiert mit seinem Magiebegriff ein ähnliches Gebiet wie der okkulte Sinnzusammenhang. So ähnelt die Idee mystischer Beziehungen als ‚Zugleich-etwas-anderes-Sein' der Idee der größeren Realität und der Doppelexistenz des Menschen. Stockhammers Betonung des Unverständlichen und des Rationalen und Irrationalen zeigt an, dass er auch eine epistemologische Dimension behandelt. Gerade in der Zweckirrationalität sieht Stockhammer einerseits ein Einverständnis mit der Modernisierung, gleichzeitig jedoch eine Reserve gegen die Entzauberung der Welt. Stenger betont in seiner Theorie zwar stärker die Individualisierungspolitik, dennoch ist sie ebenfalls modernisierungstheoretisch angelegt. Die Mischung des Rationalen und des Irrationalen ähnelt weiterhin dem Versuch des *New Age* nach Hanegraaff, eine Mischung aus bisherigen Wissensformen herzustellen. Mit Stockhammers Magiebegriff ließen sich sicherlich auch bei einer Analyse von Wicca-Literatur sinnvolle Ergebnisse erzielen.

Dennoch ist der okkulte Sinnzusammenhang besser als Konzept für die Beschreibung von Literatur der Wicca-Religion und anderer esoterischer Strömungen geeignet. Erstens betont er die Existenz des Subjekts in der größeren Realität. Stockhammers Unterscheidung von ‚Psychomagie' und ‚Technomagie' benennt für letztere „Kräfte des ‚Aussen', die entäusserten, Ich-fremden, physischen, sinnlich-sichtbaren" (Fankhauser 1933: 124, zit. nach Stockhammer 2000: 15). Selbst im instrumental-magischen Sinnzusammenhang, der Kräfte der größeren Realität für den Alltag nutzt, gilt dagegen noch die Doppelexistenz des Menschen in beiden Realitäten. Ein unverbundenes, Ich-fremdes Außen gibt es damit nicht mehr. Die ‚Psychomagie' dagegen ist an den Begriff des okkulten Wissens anschließbar, wie an den Beispielen ersichtlich ist, die eine Erweiterung des Ichs ins Göttliche und in „die ganze Welt" (Stockhammer 2000: 135) umfassen.

Zweitens bieten die Erweiterungen des okkulten Sinnzusammenhangs eine Ausrichtung auf das Leben in seiner Gesamtheit. Stockhammer stellt fest: „Ohnehin transportiert der magische Roman eher disparate Mythologeme, die an den Rändern einer Gesellschaft erscheinen, als eine in sich geschlossene

Mythologie, die eine ganze Gesellschaft organisieren könnte.“ (Stockhammer 2000: 37) In Texten der Wicca-Religion wird im Gegensatz dazu der Anspruch vertreten, dass eine Transformation des Individuums zu einer Transformation der Gesellschaft führen kann und sollte. Die Idee einer harmonischen Vormoderne, in der noch der Einklang mit der Natur herrschte, den die Teilhabe des Menschen an aller Realität fordert, ist dabei häufige Bezugsfolie. Esoterische Romane wie Starhawks *The Fifth Sacred Thing* und Farrars *Omega* entwerfen zukünftige Gesellschaften, die sich aufgrund okkulter Prinzipien unter widrigen Bedingungen bewähren. Damit exemplifizieren sie den Anspruch der Wicca-Religion, die Welt vor der Zerstörung durch Ausbeutung der Natur und des Menschen retten zu können. Stockhammer fokussiert stärker auf Praktiken wie Hypnose, Parapsychologie oder Massenhypnose. Die Theorie okkulten Wissens nach Stenger ist somit besser für die Ansprüche von Wicca-Literatur geeignet, da sie auch auf okkultes Wissen als Lebenswissen ausgerichtet ist. Esoterische Romane jenseits der Wicca-Religion gehören zwar nicht zum Gegenstand der vorliegenden Arbeit, dennoch ist zu erwarten, dass die Gattungskonzeption des esoterischen Romans auch dafür besser greift.

Für magische Romane gilt weiterhin, dass sie wie die esoterischen Romane an einem Motivreservoir partizipieren, „das auch in nicht-fiktionalen (z.B. ethnologischen und okkultistischen) Texten omnipräsent ist“ (Stockhammer 2000: 36). Der magische Roman trägt so zur Überlieferung „des vorgeblich esoterischen, spezialisierten oder exotischen Wissens bei, das den Riten zugrunde liegt“ (vgl. Stockhammer 2000: 36). Nicht expliziert ist damit allerdings die pragmatische Perspektive auf die Signale für den Leser. Es ist ein Unterschied, ob ein Text Wissen enthält, das nur ein Spezialist als faktisch erkennt, oder ob es im Sinne des zweiten Merkmals des esoterischen Romans textuelle Signale dafür gibt.

Gemeinsam haben der esoterische und der magische Roman das dritte Merkmal. Stockhammer stellt mit Bezug auf Binnenerzählungen fest: „Solche Erzählungen funktionieren in den erzählten Diskussionen als Exempel, mit deren Hilfe der Zuhörer von der Wahrheit bestimmter Lehren überzeugt werden soll; die Narration wird dabei der Persuasion unterstellt.“ (Stockhammer 2000: 36f.) Auch

im magischen Roman wird die Andersartigkeit des vermittelten Wissens in Bezug auf etablierte Wirklichkeitsmodelle diskutiert. Die bisher genannten Evidenzquellen kommen dabei sicherlich zum Zuge. Zu fragen ist, ob Persuasion nicht eine eindringlichere und offensivere Form des Meinungsaustauschs ist als eine Präsentation und Diskussion von Evidenz. Offensives Missionieren ist in der Wicca-Religion verpönt.

Die Gattungsdefinition des esoterischen Romans weist folglich eine gewisse Nähe zu der des magischen Romans auf, dennoch sind Unterschiede vorhanden. Stockhammer betrachtet seine Zaubertexte von 1880 bis 1945, d.h. einen Zeitraum vor dem Aufschwung der Wicca-Religion, dem *New Age* im engen Sinn und dem Massenmarkt der Esoterik. Geht man wie Suerbaum (vgl. 1993: 94) davon aus, dass Gattungen einem ständigen historischen Wandel unterliegen, müsste in gattungsgeschichtlicher Perspektive gefragt werden, welche Veränderungen literarische Gattungen, die faktisches okkultes Wissen vermitteln, die Entwicklung okkultistischer und esoterischer Strömungen im 20. Jahrhundert begleiten. Damit könnte gezeigt werden, inwieweit der esoterische Roman als Nachfolger des magischen Romans zu werten ist.

3.1.2 Die Populär-Esographie als hybride Gattung mit den narrativen Gattungen Erlebnisbericht, *Emic History* und deontisches Skript

> „If you could travel to that magic isle of Avalon, you might find on it somewhere a library filled with ancient leather-bound books of lore, herbal scented with lavender and rosemary, spell books fragrant with incense, Books of Shadows kept by Witches to record their magical work. Imagine that this book comes from that library.“
>
> (*TTWS*: XX)

Während die Narrativität von esoterischen Romanen außer Frage steht, kann sie bei den Populär-Esographien nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden. Sachbücher zeichnen sich durch besondere Möglichkeiten zur Vielfalt aus: „[P]ersönliche Erfahrungen, Anschauungen, erzählerische Exkurse etc. entsprechen der Sachbuchkonvention und können mit Sachinformation kombiniert werden.“ (Herrmann 2017: 15) Sachbuchtypologien verdeutlichen, dass Sachbücher nicht zwingend narrative Texte sind. So steht beispielsweise in

Dahrendorfs Typologie das reine Sachbuch zwei narrativen Typen gegenüber, der Sacherzählung und dem erzählenden Sachbuch (vgl. Dahrendorf 1966: 73, zit. nach Ossowski 2002: 672) Auch Ossowskis eigene Typologie zeigt, dass in Sachbüchern unterschiedliche Dominanzverhältnisse von narrativen und nicht narrativen Textteilen vorliegen können. Er unterscheidet sechs Typen des Sachbuchs für Kinder und Jugendliche, unter denen auch zwei narrative Typen zu finden sind:

> Beim ‚Erzählsachbuch' steht die Sache selbst im Mittelpunkt und wird mit erzählerischen Mitteln dargestellt; das ‚Sacherzählbuch' befasst sich im Rahmen einer Erzählung mit einer Sache, zusätzlich in einem Anhang findet man nähere Informationen und Daten. (Ossowski 2002: 673)

Im Sacherzählbuch sind einzelne Textteile aus dem narrativen Text ausgelagert. In Wicca-Sachbüchern liegt teilweise eine Vermischung von narrativen und nicht narrativen Gattungen vor, ohne dass eine deutliche Trennung wie eine Auslagerung in einen Anhang vorliegt. Hinsichtlich Frage der Narrativität von Populär-Esographien muss folglich geklärt werden, inwieweit ein Gesamttext als narrativ zu bezeichnen ist, wie narrative von nicht narrativen Texten unterschieden werden können und welche narrativen Gattungen[123] er enthält.

Die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit beinhaltet eine Fokussierung auf die narrativen Textteile von Sachbüchern und stellt somit eine bewusste Vernachlässigung rein deskriptiver, argumentativer und anderer Passagen dar. Die Trennung zwischen Deskription und Narration wird in der Literaturwissenschaft daran festgemacht, „daß Erzählungen (im Gegensatz zu Beschreibungen, Abhandlungen und anderen Texttypen) durch eine zeitlich organisierte Handlungssequenz definiert sind, in der es durch ein Ereignis zu einer Situationsveränderung kommt." (Nünning/Nünning 2002c: 6) Die Einsicht, dass auch in narrativen Texten deskriptive Elemente vorliegen, hat zu einer Unterscheidung zwischen Texttyp und Diskursmodus geführt (vgl. Nünning/Nünning 2002c: 9). Als besondere Leistungsfähigkeit narrativer Texte gilt, dass sie auch Deskriptionen enthalten können: „Narrative is a very strong

[123] Suerbaum spricht bei literarischen Texten von Gattungen, bei nicht-literarischen von Textsorten, die zwar der alltäglichen Sprachpraxis entstammen, aber „grundsätzlich in gleicher Weise konstituiert sind wie nicht-literarische Arten von Texten" (1993: 84). Er legt sich nicht auf einen Literaturbegriff fest, sondern zeigt die Problematik solcher klassifizierenden Begriffe u.a. an der Lyrik. Die Frage nach Narrativität im Vergleich zu anderen makrostrukturellen Textmustern ist Gegenstand der Textsortenforschung (vgl. Große 2008: 710). Die Texte, aus denen Populär-Esographien bestehen, werden als Gattungen im Sinne von Texten mit gleichen Merkmalen innerhalb der Textsorte narrative Texte bestimmt.

type of text. It seems extremely flexible in view of the ease with which can realize different types of discourse (narration, instruction, description, exposition, or argumentation).“ (Virtanen 1992: 304) Andersherum ist zu fragen, ob in Wicca-Sachbüchern der narrative Diskursmodus in nicht narrativen Texten oder Textteilen zu finden sein kann. Betrachtet man wie Virtanen einen Diskursmodus in Zusammenhang mit Diskursfunktionen, stellt sich die Frage, ob nicht narrative Texte Funktionen narrativer Texte erfüllen können. Virtanen geht davon aus, dass dies nicht der Fall ist:

> As a discourse type, narrative thus also shows a conspicuous characteristic in not allowing actualization through text types other than the corresponding narrative one: It cannot surface through a non-narrative type of text without a minimal narrative frame text. (Virtanen 1992: 305)

Aufgrund dieser These wird die Schwerpunktsetzung auf narrative Textteile gelegt. Erzählungen weisen die für den Blick auf okkultes Wissen relevanten Funktionspotentiale auf. Es wird davon ausgegangen, dass deskriptive Textteile sie nicht haben. Deskriptive Textteile werden bei den Einzelanalysen zwar auf ihre inhaltliche Relevanz und ihren Bezug auf die Narrationen befragt, jedoch keiner tieferen formalen Analyse unterzogen. Das gilt auch für andere nicht narrative Textteile wie beispielsweise Argumentationen. Mischformen können auftreten, narrative Texte enthalten meist auch deskriptive Passagen. Schmid umreißt zwei Möglichkeiten mit solchen Mischformen umzugehen:

> Wer […] [einen Misch-]Text als Narration liest, wird das Unterschiedliche im Gemeinsamen fokussieren und dafür eine Veränderung konjizieren. Wer den Text hingegen als Deskription versteht, wird die Differenz der Situationen eher als Differenz von repräsentativen Facetten ein und desselben zu beschreibenden Phänomens betrachten und auf das Gemeinsame im Verschiedenen konzentrieren. (Schmid 2008: 8)

Es kann folglich im Auge des Betrachters liegen, ob ein Textteil in Wicca-Literatur narrativ ist.

Die Definition der Populär-Esographie beinhaltet drei narrative Gattungen. Als funktionale Erzählungen haben sie

> eine bestimmte kommunikative Funktion für Sprecher und Hörer in einem übergeordneten Handlungsschema, nämlich als Beleg oder Illustration für eine – vom Erzähler selbst oder von einem Kommunikationspartner geäußerte – These. (Gülich 1980: 349, zit. nach Zipfel 2001: 125)

Der übergeordnete Sprachhandlungszusammenhang der Populär-Esographie ist die Vermittlung okkulten Wissens. Die Definition der Populär-Esographie besteht aus Gattungen, die für diesen Sprachhandlungszusammenhang je eigene Funktionen erfüllen: Populär-Esographien sind Sachbücher, die okkultes Wissen

mindestens[124] anhand von Erlebnisberichten, *Emic Histories* und deontischen Skripten vermitteln.

Die Definition der Populär-Esographie ist kurz, beinhaltet aber Implikationen, die den Sprachhandlungszusammenhang näher bestimmen. Die Bestimmung als eine Form des Sachbuchs[125] bringt einen Anspruch auf Faktualität, eine populärverständliche Form und einen Gegenwartsbezug mit sich.[126] Weiterhin ist anders als beim esoterischen Roman bei der Populär-Esographie eindeutig, dass der Text das okkulte Wissen aus emischer Perspektive und affirmativ vermittelt. Dieses Merkmal ist sowohl in *Emic Histories*, die per Definition eine emische Perspektive auf die Geschichte präsentieren, ebenso enthalten wie in ihrer Kombination mit Erlebnisberichten und deontischen Skripten. Bei einem Sachbuch, das eigene Erlebnisse mit dem okkulten Sinnzusammenhang, etische Historie und Instruktionen zur okkulten Praxis beinhaltet, ist von einer affirmativen und emischen Perspektive auszugehen. Der Autor, der sich in Populär-Esographien als Sprecherinstanz zu Wort meldet, macht daraus keinen Hehl. Ein kritisches Werk oder eine Dissertation kann die drei Gattungen der Populär-Esographie zwar zitieren, sie werden dann jedoch in einen anderen Sprachhandlungszusammenhang verpflanzt. Auch der Adressatenbezug der Populär-Esographie ist implizit in der Kombination der Gattungen enthalten.

[124] Populär-Esographien können weitere narrative Gattungen integrieren, so wie das Märchen in Starhawks *The Twelve Wild Swans* oder das erste Kapitel von Farrars *What Witches Do*. Solche Einzelfälle werden nicht systematisiert, sondern bei den Einzelanalysen besprochen.

[125] Vgl. dazu, wie in Kapitel 1.1 bereits bemerkt, die in der Sachbuchforschung diskutierte Definition: „Ein Sachbuch […], ist eine Publikation, die neue Fakten und Erkenntnisse auf wissenschaftlichem, politischem, sozialem, kulturellem oder kulturhistorischem Gebiet in meist populärer und leicht verständlicher Form darbietet." (Hahnemann et al. 2007: 10). Weiterhin Porombka: „Auch kann die Vermittlung von Regelwissen ganz im Vordergrund stehen. Oder sie kann fast ganz zugunsten der Vermittlung von Weltwissen zurücktreten. Entscheidend ist nur, dass über die Kultur für die Gegenwart erzählt wird. Wo diese Bedingungen erfüllt sind und der Text oder eine Sammlung von Texten in ein Buch eingebunden ist, darf man von Sachliteratur in Buchform, kürzer noch vom Sachbuch sprechen." (2005:19)

[126] Wie die Definition des Sachbuchs rückt auch die Definition der ‚Wirklichkeitserzählung' von Klein und Martínez (vgl. 2009b: 6f) Faktualität in den Mittelpunkt. Die Definition ist sehr weit gestaltet, um Wirklichkeitserzählungen in einer großen Bandbreite von Diskursen zu umfassen, beispielsweise Werke der Geschichtsschreibung ebenso wie juristische Gesetze oder naturwissenschaftliche Voraussagen über den Klimawandel. Für die Bestimmung der Populär-Esographie ist die Sachbuchdefinition deutlich besser geeignet, da sie viel konkreter ist. Auch die Typologie von Wirklichkeitserzählungen (vgl. Klein und Martínez 2009b: 6) kann nicht für Populär-Esographien fruchtbar gemacht werden. Die spezielle Modalität deontischer Skripte ist beispielsweise mit keiner der drei angebotenen Kategorien präzise zu beschreiben. Verhaltensratgeber kommen zwar als ‚normative Wirklichkeitserzählungen' vor, mit Normativität als Ziel, eine gesellschaftliche oder individuelle Praxis zu regulieren, ist aber keinerlei gewinnbringende Unterscheidung innerhalb der in Populär-Esographien vorliegenden Gattungen möglich, da alle drei direkt oder indirekt eine Regulierung von Handlungen zum Ziel haben.

Populär-Esographien vermitteln okkultes Wissen mindestens teilweise für etische Leser. Damit unterscheiden sie sich von Spezialwerken wie z.B. Ratgebern zur Kindererziehung in neuheidnischen Familien. Solche Werke benötigen keine Erlebnisberichte und *Emic Histories* mehr, um Lesern die Wicca-Religion vorzustellen.[127] Die folgende Beschreibung der Gattungen stellt die beiden Gattungen kurz vor.

In Erlebnisberichten in Populär-Esographien erzählen die Autoren Evidenzereignisse aus dem eigenen Leben oder ihrem persönlichen Umfeld. In der Regel wird ein einzelnes Ereignis erzählt, das Evidenz für eine okkulte Praktik oder Idee vermittelt. Hammer bietet für Berichte in *movement texts* den Begriff „narratives of experience“ (2001: 331-350) an, unter denen er autobiographische und biographische Texte zusammenfasst. Begrifflich umfassen Erlebnisberichte im Folgenden beides. Unterschiedliche Gestaltungen der Perspektivierungen skizziert das Kapitel zur Perspektivenstruktur. Hammers terminologische Betonung der Erfahrung weist darauf hin, dass die vorgestellten Begriffe des okkulten Wissens bei der Beschreibung von Erlebnisberichten am besten greifen. Die Fragen, welche okkulte Praxis erzählt wird, welche Prozesse der Erkenntnis mit welchen Evidenzquellen ablaufen und welche Konsequenzen für die Sinnausstattung des Lebens damit verbunden sind, stehen im Zentrum der Untersuchung, da Erlebnisberichte den esoterischen Romanen am nächsten sind.

Die zweite Gattung, *Emic Histories,* präsentieren Traditionslinien okkulten Wissens durch die Weltgeschichte. In den vorliegenden Texten ist das die Tradition der Wicca-Religion. Übliche Kriterien von Narrativität wie die Existenz einer zeitlichen Abfolge von Ereignissen oder einer Vermittlung durch eine Erzählinstanz sind in *Emic Histories* ebenso erfüllt wie in Erlebnisberichten. Die Narrativität von Werken der Geschichtsschreibung hat die Literaturwissenschaft nachgewiesen und ausführlich diskutiert. Um die thematische Konzentration auf die Geschichte als Historie im Gegensatz zur Geschichte im Sinn von Narration terminologisch zu verankern, wird die englische Bezeichnung *Emic Histories* gewählt. Hinsichtlich der Fragestellung der narrativen Konstruktion okkulten

[127] Mischformen können unter faktualen Gattungen genauso vorliegen wie bei fiktionalen Gattungen, d.h. auch Mischformen zwischen Populär-Esographien und spezialisierten Sachbüchern sind denkbar.

Wissens sind *Emic Histories* von eingeschränkter Bedeutung, da sie nur einen schwachen Bezug zu den erarbeiteten Dimensionen und den darin differenzierten Dimensionen hat. *Emic Histories* führen selten aus, um welche Praktiken es sich handelt. Eine epistemologische Dimension ist ebenfalls kaum anzutreffen, da die Texte übergreifende geschichtliche Zusammenhänge erzählen, in denen sie Prozesse der Erkenntnis und der Sinnstiftung einzelner nicht ausführen. Auch die Konstruktion von Lebenswissen ist darin kein Gegenstand, da der eigentliche Protagonist das okkulte Wissen ist, das sich durch Personen oder Personengruppen zeitlich und räumlich bewegt und verbreitet. In gerafften weltgeschichtlichen Zusammenhängen ist für die Darstellung einzelner Leben kein Raum. *Emic Histories* stehen somit in den narratologischen Untersuchungen im Hintergrund, eine Personenanalyse z.B. findet darin weniger Beschreibenswertes als die Figurenanalyse eines Romans. Dennoch sind sie für das Verständnis der jeweiligen Populär-Esographie wichtig, da sie auf verschiedene Weise in Bezug zu anderen Narrationen wie Erlebnisberichten oder deontischen Skripten in Populär-Esographien und zu den esoterischen Romanen stehen. So konstruieren *Emic Histories* der Wicca-Religion beispielsweise eine Geschichte der Stigmatisierung und Verfolgung von Hexen, die die Darstellung von Figuren und Personen in Wicca-Texten entscheidend prägt. Beziehungen zwischen *Emic Histories* und anderen narrativen Texttypen sind wichtig, auch wenn der Schwerpunkt der narratologischen Analyse auf letzteren liegt. Ein prägnantes Beispiel ist Gardners Populär-Esographie *The Meaning of Witchcraft*, die *Emic Histories* und Erlebnisberichte kombiniert, um die mittelalterlichen Hexenverfolgungen in das Selbstbild moderner Wicca zu integrieren (vgl. 4.2.1).

Die Definition der Populär-Esographie ähnelt Hammers Konzeption des *movement texts*. Sie ist jedoch anders gefasst, da er sie für eine diskursanalytische Zielsetzung verwendet, die Diskursstrategien erarbeitet und keine gattungsspezifischen Darstellungsverfahren und Funktionen. So spricht er von einem „strange borderland between factual and fictional narratives“ (Hammer 2001: 38), in dem *movement texts* sich bewegen. Die Definition der Populär-Esographie betont die Faktualität des Sachbuchs und der drei differenzierten Gattungen, die eben nicht als Fiktion verstanden werden wollen. Hammer geht weiterhin davon aus, dass formale Definitionen für *movement texts* aufgrund ihrer

Vielfältigkeit nicht möglich sind (vgl. 2001: 39). Für die narratologische Untersuchung der narrativen Darstellungsverfahren ist eine formale Definition sinnvoller als Hammers funktionale: „Modern books might functionally be considered mixtures of doctrinal statements, polemic tracts, fictional accounts and exegeses superimposed on other religious doctrines." (2001: 39) Abgesehen davon, dass darin wieder Fiktionalität auftaucht, lassen sich polemische und lehrhafte Passagen in den untersuchten Populär-Esographien nachweisen. Damit trifft Hammer allerdings innerhalb der Doktrinen z.B. nicht die Unterscheidung zwischen deskriptiven, narrativen und instruktiven Texten, die für die vorliegende Arbeit zentral ist. Die Dreiteilung von Erlebnisbericht, *Emic History* und deontischem Skript ist die Grundlage dafür, dass inhaltliche, formale und funktionelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Gattungen, die die Populär-Esographie ausmachen, literaturwissenschaftlich beschrieben werden können.

Die Gattung deontisches Skript ist noch nicht vorgestellt worden, da sie sich von den anderen Gattungen dadurch unterscheidet, dass sie nicht ohne Weiteres als narrative und faktuale Gattung zu fassen ist. Um sie zu beschreiben, sind noch Vorarbeiten erforderlich. Daher wird im folgenden Kapitel ein dreistufiges Modell von Fiktion und Nicht-Fiktion vorgestellt, dass sowohl für die Untersuchung der Hybridität des esoterischen Romans und des Faktualitätsanspruchs der Populär-Esographien notwendig ist als auch für die Bestimmung der Gattung deontisches Skript.

3.2 Ein dreistufiges Modell zur Unterscheidung von Fiktion und Nicht-Fiktion in pragmatischer Perspektive

> „[…] but my novel is ‚sold as fiction' because it is *fiction,* fiction moreover about events which were supposed to be happening in the year 1206."
>
> (*TMoW*: 227)

Als Grundproblem der Literaturwissenschaft ist Fiktion aus verschiedenen Perspektiven bearbeitet worden, was zu einer Vielzahl von unterschiedlichen Positionen geführt hat. Ein für die vorliegende Untersuchung von esoterischen Romanen und Populär-Esographien sinnvoller Ansatzpunkt ist die Sachbuchforschung, die sich aufgrund des faktualen Charakters ihres

Gegenstandes mit der Fiktionstheorie auseinandersetzt. Herrmann greift auf ein Modell von Nickel-Bacon et al. (2000) zurück. Es kombiniert verschiedene Ansätze der Fiktionstheorie zu einem dreistufigen Modell der Rezeption von Fiktion und Nicht-Fiktion, das sich wie folgt zusammenfassen lässt:

> Zuerst wird die pragmatische Perspektive eingenommen, der Text anhand seiner Paratexte betrachtet. Dann werden die semantischen Fiktivitäts- und in einem dritten Schritt die darstellungsbezogenen Fiktionalitätssignale ‚entschlüsselt'. Mit dieser Herangehensweise wird es möglich, statt der üblichen Kontrastierung Mischformen und graduelle Abstufungen zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion zuzulassen und zu beschreiben. (Nickel-Bacon et al. 2000: 12)

Das Modell ist für die Beschreibung gradueller Abstufungen in esoterischen Romanen geeignet. Auch die Orientierung auf den Leser ist relevant, da es bei der Analyse nicht darum gehen soll, aus Perspektive eines auf Wicca spezialisierten Wissenschaftlers aufzuzeigen, welche Elemente eines Textes auch in außertextuellen Wissensbeständen nachweisbar sind, sondern vielmehr darum, das gesamte Repertoire der Signale zu beschreiben, die einen etischen Leser über den Geltungsanspruch des okkulten Wissens eines Textes informieren. Da das Modell mit der pragmatischen, der inhaltlich-semantischen und der darstellungsbezogenen Ebene drei Perspektiven integriert, erstreckt sich die Anwendung des Modells auf esoterische Romane und Populär-Esographien im Folgenden über mehrere Kapitel.

Die erste Ebene, die pragmatische Perspektive, ist den anderen Ebenen bewusst vorgeordnet, da sie diese bestimmt. Die Reihenfolge der Stufen ist durch eine ‚Vorordnungsrelation' bestimmt, bei der

> die pragmatischen Rahmenbedingungen die entscheidende Basis für die davon abhängigen Semantikkategorien und -prozesse dar[stellt], die wiederum die bestimmenden Rahmenbedingungen für syntaktische Kategorien bzw. Prozesse abgeben. (Nickel-Bacon et al. 2000: 290)[128]

Die pragmatische Perspektive bestimmt Fiktionalität als durch Konventionen geregeltes kommunikatives Handeln. *Fiction* und *Non-Fiction* sind darin Textkategorien, die „von Autor(inn)en intendiert, im Text durch kommunikationssteuernde Signale indiziert und (im idealtypischen Fall) von Rezipient(inn)en dem Text kointentional zugeschrieben" (Nickel-Bacon et al. 2000: 291) werden. Kapitel 3.4.1 stellt Grundlagen dieses Fiktionsverständnisses vor und erarbeitet anhand der Paratexte von esoterischen Romanen und Populär-

[128] Die Reihenfolge von Pragmatik, Semantik und Syntaktik ist damit andersherum als die ursprüngliche Reihenfolge in semiotischen Modellen (vgl. Nickel-Bacon et al. 2000: 290).

Esographien, in welcher Beziehung das okkulte Wissen der Texte zu diesen Kategorien steht und wie die Beziehung paratextuell kommuniziert wird. Die deutschen Äquivalente ‚Fiktion'[129] und ‚Nicht-Fiktion'[130] ersetzen dabei die englische Terminologie von Nickel-Bacon et al.. Um terminologischer Verwirrung vorzubeugen, sollen auch Derivate bestimmt werden. Die Qualität der Textkategorie Fiktion soll ‚Fiktionalität' heißen, das zugehörige Adjektiv ‚fiktional'. Die Qualität der Nicht-Fiktion ist ‚Faktualität', das Adjektiv ‚faktual'.[131] Signale für Fiktionalität und Faktualität heißen der Qualität der entsprechenden Textkategorie nach ‚Fiktionalitätssignale' und ‚Faktualitätssignale'.[132] Sie werden auf verschiedenen Ebenen des Textes zu beschreiben sein. Die Konventionen, auf denen Fiktion und Nicht-Fiktion beruhen, sollen ‚Fiktionalitätskonvention' und ‚Tatsachenkonvention'[133] heißen.

Die zweite, die inhaltlich-semantische Ebene des Modells von Fiktionalität, beschreibt die Beurteilung des Textes hinsichtlich seiner Textinhalte (vgl. Nickel-Bacon et al. 2000: 291). Inhalte eines Textes sind ‚fiktiv', wenn sie keinen Anspruch auf Wirklichkeitsentsprechung erheben und ‚faktisch', wenn sie es tun. Die Qualitäten der Inhalte heißen dementsprechend ‚Fiktivität' und ‚Faktizität'. Signale für die Faktizität von Wissenselementen in einer Fiktion heißen ‚Faktizitätssignale', im Gegensatz zu den o.g. Signalen für die Textkategorie Nicht-Fiktion. Von der Faktizität ist die Entsprechung des Wirklichkeitsmodells des Textes mit dem Wirklichkeitsmodell des Lesers zu unterscheiden. Letztere wird mit den Begriffen ‚real' und ‚irreal' sowie ‚möglich' und ‚unmöglich'

[129] ‚Fiction' mit ‚Fiktion' zu übersetzen ist nicht ganz unproblematisch, da der deutsche Ausdruck im Gegensatz zum Englischen nicht nur eine Textkategorie, sondern auch das Gegenteil von Wirklichkeit bezeichnen kann.

[130] Die *Ex-negativo*-Struktur des Begriffs ‚Nicht-Fiktion' mag unschön erscheinen. Es wäre sicherlich eleganter, eine Form von ‚Fakt' zu verwenden. Dennoch hat der Begriff sich durchgesetzt. Als ein aktuelles Beispiel ließe sich neben dem Aufsatz von Nickel-Bacon et al. die Zeitschrift der Berliner Sachbuchforschung „Non Fiktion. Das Arsenal der anderen Gattungen" anführen. Genettes Gegenvorschlag ‚Diktion' (vgl. 1992: 31) hat nicht in diesem Maße Verbreitung gefunden.

[131] Die Begriffe ‚Nicht-Fiktionalität' und ‚nicht-fiktional' wären zwar symmetrischer mit dem Begriff der Nicht-Fiktion, ‚Faktualität' und ‚faktual' sind jedoch ebenfalls gebräuchliche Begriffe, die auf ein *ex negativo* verzichten. Auch Genette spricht trotz seines Vorschlags ‚Diktion' nicht von diktionalen, sondern von faktualen Texten.

[132] ‚Fiktionsindikatoren' ist ebenfalls möglich, konsequenterweise müsste es dann auch ‚Nicht-Fiktionsindikatoren' heißen, was sperrig klingt und nicht üblich ist.

[133] Diese wird wegen der Tradition von Schmids Begriffs nicht in eine Form von ‚Fakt' umbenannt, auch wenn damit die Ähnlichkeit zu den anderen Begriffen verloren geht.

beschrieben. Kapitel 3.4.2 stellt taxonomische Begriffe zur Beschreibung dieser Entsprechungen vor.

Auf der dritten, der darstellungsbezogen-formalen Ebene sind Darstellungsverfahren zu benennen. In der Terminologie von Nickel-Bacon et al. (vgl. 2000: 291) stehen dafür die Begriffe ‚realistisch' und ‚non-realistisch'. Das Begriffspaar wird durch ‚fiktional vermittelnd' und ‚faktual vermittelnd' ersetzt. Den Begriff des Fiktionalen für Vermittlungsverfahren zu verwenden ist in der Sachbuchforschung üblich.[134] Das anhängende ‚vermittelnd' beugt der Verwechslung mit der Eigenschaft der Textkategorie vor.[135] Daher muss auch stets explizit von der Fiktionalität der Vermittlung und Faktualität der Vermittlung gesprochen werden, wenn nicht die Eigenschaft der Textkategorie Fiktion und Nicht-Fiktion gemeint ist. Die folgende Tabelle fasst die Begriffe zusammen:

Pragmatische Ebene		
Textkategorie	Fiktion	Nicht-Fiktion
- Adjektiv	fiktional	faktual
- Qualität	Fiktionalität	Faktualität
Signale für Textkategorie	Fiktionalitätssignale	Faktualitätssignale
Inhaltlich-semantische Ebene		
Anspruch auf Wirklichkeitsentsprechung	Fiktivität	Faktizität
- Adjektiv	fiktiv	faktisch
Signale für Anspruch	Fiktivitätssignale	Faktizitätsignale
Entsprechung mit der Wirklichkeit des Lesers		
	real - irreal	
	möglich - unmöglich	
Darstellungsbezogen-formale Ebene		
Qualität der Vermittlungsverfahren	Fiktionalität	Faktualität
- Adjektiv	fiktional-vermittelnd	faktual-vermittelnd

Dar. 7: Übersicht der Begriffe um Fiktionalität und Faktualität

[134] So geht Herrmann vor: „Die Unterscheidung zwischen Fiktivität und Fiktionalität entspricht der gängigen Unterscheidung von *histoire* (bzw. story) und *discourse* nach Tzvetan Todorov und anderen. Auf der Ebene der Story meint Fiktivität die dargestellte Handlung, die als real oder fiktiv zu bewerten ist. Auf der Ebene des Diskurses meint Fiktionalität die Vermittlung oder Erzählung dieser Handlung. Fiktion ist dann der Oberbegriff für fiktive, fiktional erzählte Texte. Die begriffliche Trennung von Fiktivität und Fiktionalität ist insbesondere dann sinnvoll, wenn es um das Sachbuch geht: Nur so lässt sich über die Fiktionalität des Faktischen sprechen – also über Texte, deren inhaltlich-semantische Ebene vollständig referentialisierbar sind, die aber teils oder überwiegend mit fiktionalen Mitteln erzählt sind." (2005: 6)

[135] Ähnlich geht auch Zipfel vor, der von „Fiktionalität im Zusammenhang des Erzählens" (2001: 115) spricht.

3.3 Deontische Skripte in Populär-Esographien als narrative und instruktive Gattung im Vergleich zu prototypisch narrativen *Emic Histories* und Erlebnisberichten

> „While many resources exist that give an introduction to magic, this book moves beyond beginning work to include advanced techniques to both individuals and groups."
> (*TTWS*: XVI)

Mit Rückgriff auf das vorgestellte Modell von Fiktion und unter zusätzlicher Verwendung einer Narrativitätstheorie können nun deontische Skripte bestimmt und beschrieben werden. Hammer zeigt, dass „manuals of rituals" (2001: 39) in vielen Texten des *New Age* enthalten sind. Solche Texte sind keine Marginalität in Populär-Esographien, sondern machen z.B. in *The Twelve Wild Swans* einen großen Teil des Textvolumens aus. Solche Anleitungen sind es, die in diesem Kapitel als deontische Skripte bestimmt werden.

Das zentrale Problem deontischer Skripte hinsichtlich der Fiktionalität und Narrativität wird in einem Ausschnitt aus „Basic Spellcasting" in *The Twelve Wild Swans* sichtbar:

> 2. Find a vigorous, sensory, concrete representation of the intent in the language of Younger Self. Use information from dreams, visions, and trance, and also advice from more experienced witches. For example, to sweeten the tongue, bury a beef tongue from the butcher with bitter herbs under a large rock at midnight on a dark moon of winter. Do this somewhere where you are unlikely to ever return, and walk away without looking back. Then go home and put a drop of rose water on your tongue. (*TTWS*: 196)

Das Hauptproblem liegt darin, dass keine Ereignisse erzählt werden, die in einer faktischen oder fiktiven Welt passiert sind oder gerade passieren, sondern lediglich Ereignisse, die auf eine noch zu bestimmende ‚mögliche' Weise passieren könnten. Gängige Narrativitätsbegriffe betonen ausdrücklich, dass die erzählten Ereignisse tatsächlich faktisch oder tatsächlich fiktiv stattgefunden haben müssen. So bestimmt Schmid beispielsweise in Anknüpfung an die klassische strukturalistische Verwendungsweise einen weiten Narrativitätsbegriff anhand einer Zustandsveränderung: „Ein Zustand (oder eine Situation) soll verstanden werden als eine Menge von Eigenschaften, die sich auf eine Figur oder die Welt in einer bestimmten Zeit der erzählten Geschichte beziehen." (2008: 3) Das Beispiel von Starhawk und Valentine wäre demnach nicht narrativ, da keine bestimmte Zeit der erzählten Geschichte auszumachen ist. Den Imperativen kann zu einem beliebigen Zeitpunkt gefolgt werden und das auch mehrmals.

Dennoch wirkt das Beispiel einer erzählten Geschichte ähnlich. Ersetzte man alle Imperative durch Formen des Präteritums in der dritten Person Singular, könnte der Text als die Geschichte von jemandem erscheinen, der eine Zunge bei Vollmond unter einem Baum vergräbt. Zu diskutieren ist, ob die Modalität des Geschehens bei der Frage nach Narrativität so entscheidend ist, dass sie einen Text als nicht narrativ qualifizieren kann und welche Auswirkungen eine abweichende Modalität auf Form und Funktion des Textes hat.

Ein geeignetes Instrument für die Untersuchung der Eigenschaften narrativer Texte ist Wolfs intermediale Erzähltheorie. Sein Ansatz untersucht die Reichweite des Narrativitätsbegriffs in Medien, die nicht im traditionellen literaturwissenschaftlichen Sinn narrativ sind. Er arbeitet mit einem Prototypenmodell, d.h. er bestimmt einen Prototyp der Narration und erarbeitet daraus eine Minimaldefinition. Deren Ziel ist nicht die Demarkation einer binären Opposition von narrativ oder nicht narrativ, sondern die Konzeptionalisierung verschiedener Grade der Abweichung. Wolf erarbeitet dafür verschiedene ‚Narreme',[136] das sind „Faktoren von Narrativität; Kennzeichen, inhaltliche ‚Hohlformen' und ‚Syntaxregeln' des Narrativen" (2002: 42). Sie sind Rahmungen und Stimuli, die einen Rezipienten dazu veranlassen, das Narrative als kulturell erworbenes, „multifaktorielles kognitives (Makro-)Schema, das durch Narrativität gekennzeichnet und auf lebensweltliche Erfahrung wie Artefakte verbaler und nicht verbaler Art anwendbar ist" (Wolf 2002: 42), aufzurufen. Anhand der Minimaldefinition und der Narreme lassen sich Abweichungen vom prototypischen Erzählen beschreiben. Wolf wählt das episch-literarische Erzählen als Prototyp, sein Beispiel ist ein Märchen. Episch-literarisches Erzählen ist auch die Erzählform von Romanen, so dass die Abweichung deontischer Skripte im Folgenden auch auf Romane bezogen wird. Wolfs Minimaldefinition des Erzählens ist

> die Darstellung wenigstens von Rudimenten einer vorstell- und erzählbaren Welt, in der mindestens zwei verschiedene Handlungen oder Zustände auf dieselben anthropomorphen Gestalten zentriert sind und durch mehr als bloße Chronologie miteinander in einem potentiell sinnvollen, aber nicht notwendigen Zusammenhang stehen. (Wolf 2002: 51)

Darin sind einige Narreme enthalten, die im deontischen Skript von Starhawk und Valentine nachweisbar sind.

[136] Wolf greift dafür auf Princes Konzept der *narratemes* zurück (vgl. Prince 1996).

Diese Narreme sind die Existenz einer Handlung, ihre Zentrierung auf anthropomorphe Gestalten und die „begrenzte Wiederholung von Ähnlichem oder Identischem (v.a. rekurrente Auftritte bzw. Nennungen derselben Figuren als zentrale Subjekte des Narrativen)“ (Wolf 2002: 47). Bei einer Betrachtung des Beispiels als Instruktionstext fällt auf, dass die Narreme mit der zentralen Funktion von Instruktionen zusammenhängen. Die zentralen Funktionen sind die Vermittlung von prozeduralem Wissen und von Handlungsanweisungen, so wie beispielsweise in Kochrezepten (vgl. Rosebrock 2011: 52, Neckermann 2001: 22, Möhn 1991: 192f.). Das inhaltliche Narrem der Existenz einer Handlung ist in Prozeduren immer enthalten, da Prozeduren Abfolgen von Handlungsschritten sind. Michel nennt es einen aus systemischen Gründen nicht umkehrbaren Prozessablauf, der zwingend narrativ vermittelt wird: „Insofern technologische Prozesse das Befolgen eines geregelten Ganges in zeitlich aufeinanderfolgenden Phasen erfordern, muss dieser in narrativer Form gespeichert werden.“ (2006: 8) Auch eine Zentrierung auf anthropomorphe Figuren ist Voraussetzung in Handlungsanweisungen. Sie sind immer auf den angesprochenen Leser ausgerichtet. Im Beispiel „Basic Spellcasting“ geschieht das durch Imperative und direkte Anreden mit *you*. Auch eine begrenzte Wiederholung von Ähnlichem oder Identischem liegt sowohl innerhalb eines Skriptes vor als auch über mehrere Skripte hinweg. Subjekt aller Arbeitsschritte eines Skriptes sowie aller Skripte in Populär-Esographien ist der Leser. Diese Narremen, die Instruktionstexte durch ihren prozeduralen Charakter aufweisen, können den oberflächlichen Eindruck begründen, dass deontische Skripte in Populär-Esographien dem prototypischen Erzählen ähneln.

Den Ähnlichkeiten steht als grobe Abweichung vom prototypischen Erzählen die Modalität des Geschehens gegenüber. Die „scheinbare Faktualität des Erzählten, ausgedrückt im Indikativ, einem *discours*-Phänomen, das in Opposition zu anderen Modalformen wie Potentialis oder Irrealis steht“ (Wolf 2002: 46), gilt als prototypisches Merkmal des Erzählens. In Märchen, esoterischen Romanen und auch den *Emic Histories* und Erlebnisberichten in Populär-Esographien wird in der Regel erzählt, was in der faktischen oder fiktiven Welt tatsächlich der Fall ist oder war. In der Forschung wird die Frage nach der Modalität unterschiedlich gewichtet. Lotmans Definition des Ereignisses als „Versetzung einer Figur über

die Grenze eines semantischen Feldes“ (1973: 332) sagt über Modalität nicht direkt etwas aus. An anderer Stelle betont er jedoch, dass ein Ereignis „immer die Verletzung irgendeines Verbotes, ein Faktum, das stattgefunden hat, obwohl es nicht hätte stattfinden sollen“ (1973: 336), darstellen muss. Das beinhaltet nicht nur Tatsächlichkeit, sondern auch einen besonderen, unerhörten Charakter, der mit nicht tatsächlichen Modalitäten kaum zu erfüllen ist. In modernen Definitionen von Narrativität ist das Ereignis ein zentrales Kriterium, das ausdrücklich als Zustandsveränderung definiert wird, die tatsächlich innerhalb einer erzählten Welt passiert:

> Die erste Grundbedingung für ein Ereignis ist die Faktizität oder Realität der Veränderung (Faktizität und Realität natürlich innerhalb der fiktiven Welt). Gewünschte, imaginierte oder geträumte Veränderungen bilden nach dieser Prämisse kein Ereignis. (Schmid 2008: 12)

Michel dagegen spricht Prozessen, die eine Befolgung von Schritten in zeitlich geregelten Phasen erfordern, einen „Ereignis-Charakter“ (2006: 8) zu, allerdings mit der Einschränkung, dass die Schritte im Präsenz erzählt werden müssen, weil sie wiederholbar sein sollen.

Einen sehr differenzierten Ansatz präsentiert Margolin mit seinem Konzept der TAM-Aspekte (Tense-Aspect-Modality) von Ereignissen:

> The three basic dimensions of every reporting act are the temporal placement of the event or state relative to the now of viewing act as earlier, contemporary or later [= tense, MG]; the event’s temporal contour or inner temporal structure: is it seen from the inside or the outside, as a completed unified whole or as being in progress [= aspect, MG]; and the speaker’s modal attitude toward her/his claims about it: affirmation and certainty (= knowledge), negation, mere belief (= uncertainty), wish, hope or command. [= modality, MG] (Margolin 1999: 145)

Kern der Narrativität ist dabei „DO X, HAPPEN Y, BE Z“ (Margolin 1999: 146), d.h. jede Zustandsveränderung ist immer mit Operatoren aller drei Dimensionen ausgestattet. Sprache bietet verschiedene Möglichkeiten, die Operatoren zu gestalten, z.B. durch die Unterscheidungen von Tempora, Modalverben, modalen Partikeln u.a.. Die in Märchen und Romanen übliche Variante ist eine Zustandsveränderung mit den Operatoren „past + completed course of events + factive claims“ (Margolin 1999: 146). Das ist jedoch nur eine theoretisch denkbare Ausprägung. Unter allen möglichen Kombinationen erarbeitet Margolin verschiedene in fiktionaler Literatur auffindbare Varianten.

Er fasst als Oberbegriff die *prospective narration* als „a narrative of that which has not yet occurred at speech time: a prediction, prognosis, scenario, projection, conjecture, wish, plan, and the like." (Margolin 1999: 153) Bei prospektiven Narrationen ist die temporale und modale Dimension entscheidend, weniger die aspektuale. Die Zustandsveränderung liegt im Vergleich zum Akt des Sprechens in der Zukunft. Nur der Akt des Sprechens selbst kann als Tatsache gelten. Die Zustandsveränderung ist „purely virtual: a mere potentiality" (Margolin 1999: 154). Margolin differenziert verschiedene Varianten des in der Zukunft Möglichen: *doxastic*, *hypothetical*, *optative* und *deontic*.

Die für Texte wie „Basic Spellcasting" relevante Modalität ist die deontische. Sie hat einen instruktiven Charakter: „the deontic – understood in the wide, linguistic sense – the speaker imposing obligations on his/her adressee, instructing him/her to perform or initiate certain actions so that certain events could develop in the narrated domain" (Margolin 1999: 155) Nach Schmid wäre hinsichtlich des Beispiels von Starhawk und Valentine nur der Akt des Sprechens ein Ereignis und damit Teil der Erzählung, da die Zustandsveränderungen nur möglich sind. Mit Margolin ist dagegen die Zustandsveränderung noch ein Teil des Narrativen, wenn auch ihre Modalität nicht die faktische ist, sondern die deontische. Mit Margolin wäre folglich das Beispiel „Basic Spellcasting" als narrativ zu fassen, mit Schmid nicht. Der Blick auf Wolfs Theorie lässt die Modalität als ein Narrem erscheinen, das einen Text nicht als nicht narrativ disqualifiziert, sondern eine Abweichung vom prototypischen Erzählen darstellt.

Die deontische Modalität hat Konsequenzen für andere Narreme, die berücksichtigt werden müssen, da es nicht genügen kann, deontische Skripte mit Rückgriff auf Margolin als narrative Texte zu bezeichnen und sie damit auf eine Stufe mit esoterischen Romanen, *Emic Histories* und Erlebnisberichten zu stellen. So würden die Unterschiede nivelliert, die gerade die spezielle Funktion deontischer Skripte im Zusammenhang der Konstruktion okkulten Wissens in Populär-Esographien ausmachen. Da die pragmatische Perspektive auf drei Ebenen an die Wicca-Texte angelegt wird, müssen auch deontische Skripte auf drei Ebenen des Textes beschrieben werden. Neben Nicht-Fiktion und Fiktion ist folglich eine dritte Textkategorie notwendig. Diese soll ‚Instruktion' heißen.

Neben der Aufgabe, die kulturellen Konventionen und ‚Verträge' zwischen Autoren und Lesern zu beschreiben, die die Kommunikation von esoterischen Romanen, *Emic Histories* und Erlebnisberichten regeln, erfordern deontische Skripte zusätzlich, einen ‚Instruktionsvertrag' zu bestimmen und ihn in Beziehung zu Fiktion und Nicht-Fiktion zu stellen. Die spezielle instruktive Gattung, die in Populär-Esographien vorliegt, soll ‚deontisches Skript' heißen. Der Vorschlag ist an Margolin angelehnt, der feststellt, dass sich ein Text mit zunehmender Annäherung an die deontische Modalität verändert: „from a scenario, in the sense of an outline of a potential course of events, through an intermediate stage to a script, in which the textual adressee is given instructions that need to be fulfilled in order for an envisioned project to be realized." (1999: 155)[137] Der modallogische Status betroffener Elemente soll ‚deontisch-möglich' heißen. Die begriffliche Zusammensetzung ist sinnvoll, da es auch die bei Margolin genannten anderen Formen der Möglichkeit wie z.B. das Hypothetische gibt. Diese Art der Möglichkeit ist weiterhin von Fiktivität und Faktizität abzugrenzen, was im weiteren Verlauf dieses Kapitels geschieht. Die erzählerische Vermittlung deontischer Skripte soll ‚instruktives Erzählen' genannt werden. Die ab Kapitel 3.4 vorgestellten Kategorien zur Beschreibung der Selektionsstrukturen und dominanten Referenzbereiche sowie die ab Kapitel 3.5 vorgestellten Kategorien zur Analyse der narrativen Konfiguration werden also nicht nur auf die prototypisch narrativen Texte und Textteile wie esoterische Romane sowie *Emic Histories* und Erlebnisberichte in Populär-Esographien angewandt, sondern auch auf deontische Skripte. Dabei wird geprüft, welche Kategorien Modifikationen benötigen, um den Abweichungen deontischer Skripte gerecht zu werden.

Die Abweichungen deontischer Skripte sind nicht nur bei den Analysekategorien zu beachten, sondern auch auf der Ebene der Funktionen. Wolf stellt narrative Basisfunktionen vor, die anthropologische Grundbedürfnisse des Menschen befriedigen. Für das Verständnis von deontischen Skripten in ihrer Funktion für die Konstruktion okkulten Wissens in Populär-Esographien ist die Frage

[137] Auch in Dennerleins Narratologie des Raumes sind Skripte als „Wissensrepräsentation für einen Handlungsablauf" (2009: 240) definiert. Der Begriff des deontischen Skripts soll jedoch spezieller sein, da Skripte in verschiedenen Formen in unterschiedlichen Disziplinen erforscht worden sind, in der vorliegenden Arbeit jedoch eine spezielle Gattung gemeint ist.

notwendig, inwieweit deontische Skripte die Funktionen des Narrativen erfüllen können.

Die erste Funktion ist die Sinngebungsfunktion. Wolf fasst sie zusammen:

> Wesentlich für das Narrative (im Gegensatz etwa zum Deskriptiven) ist, Sinnangebote für die menschliche Grunderfahrung zeitgebundener Existenz bereitzustellen und damit auf ein Sinnbedürfnis vor dem Hintergrund befürchteter Kontingenz und Sinnlosigkeit zu antworten, indem Erzählwerke zeitlichem Erleben und der Erfahrung von Wandel Kohärenz und Kommensurabilität verleihen. Dies gilt insbesondere mit Bezug auf die Identität des eigenen und fremden Ichs und die Fragen, warum und wie etwas geworden sei und wie es sich weiterentwickeln möge. (Wolf 2002: 32)

Das für die Funktion wesentliche Narrem[138] ist der erkennbare Bezug auf eine Sinndimension. Ein offensichtlicher Einwand gegen die Verwendung des Narrativitätsbegriffs für deontische Skripte könnte sein, dass sie ergebnisoffen und zukunftsorientiert sind und nicht die Sinnabgeschlossenheit von prototypischen Erzählungen haben. Warum und wie etwas geworden ist, kann ein deontisches Skript nicht erzählen. Im prototypischen Erzählen liegt dagegen eine Abgeschlossenheit und Singularität der Handlung vor (vgl. Wolf 2002: 52). Margolin nennt dies die *Aspect*-Dimension, die üblicherweise in der Variante „completed course of events“ (1999: 146) vorliegt. Sie bietet Teleologie an, die mit der Sinngebung des Narrativen zusammenhängt:

> Damit antwortet sie auf ein elementares menschliches Bedürfnis, nämlich zu wissen, worauf etwas hinausläuft. Dies ist in der Lebenswelt typischerweise verborgen, da in der Zukunft liegend, und enthüllt sich erst in der Retrospektive. Im Anschließen an diese Lebenserfahrung liegt auch der eigentliche Grund der Tendenz verbal-epischen Erzählens zum epischen Präteritum: In ihm indiziert eine Erzählerstimme eine Vergangenheitsdimension nicht (vorrangig) um einer (vorgeblichen) historischen Verortung des Erzählten willen, vielmehr dient die temporale Distanz an sich der Suggestion oder dem Versprechen von Sinn-Abgeschlossenheit. (Wolf 2002: 49)

Das gilt für Erlebnisberichte und *Emic Histories* in Populär-Esographien ebenso wie für esoterische Romane. In Erlebnisberichten liegt die Sinnabgeschlossenheit in der Evidenz für okkultes Wissen. *Emic Histories* transportieren eine Geschichte, die den Wiederaufstieg okkulten Wissens in der Gegenwart als geschlossenen Sinnrahmen postuliert. Esoterische Romane präsentieren Leben, Entwicklungen und Konflikte der Figuren ebenfalls mit Sinnabgeschlossenheit. Ein deontisches Skript kann aufgrund seiner Zukunftsorientierung eine solche Abgeschlossenheit nicht besitzen (vgl. Margolin 1999: 160). Margolin geht zwar davon aus, dass Geschlossenheit, „a long and detailed course of events, endowed

[138] Da Narreme die Merkmale des Narrativen sind, sind sie auch die Grundlage für die Basisfunktionen (vgl. Wolf 2002: 44).

with global coherence and narrative significance, causal links and overall point" (1999: 154) prinzipiell in prospektiven Narrationen möglich ist, in deontischen Skripten ist dies aufgrund der Leserorientierung jedoch kaum zu realisieren. So könnte eine vollständige okkulte Biographie z.B. in einer doxastischen oder hypothetischen Narration entworfen werden. Eine deontische okkulte Biographie wäre am Leben des Lesers ausgerichtet und daher mit so viel Ergebnisoffenheit verbunden, dass keine vollständige Sinn-Abgeschlossenheit vorliegen könnte. Das ist der Grund, warum ein Roman wie Margolins Beispiel *Self-Help* befremdlich wirken muss.[139] Eine ganze Kette von Ereignissen als Leben einer Figur in der deontisch-möglichen Modalität zu halten, setzt zunehmend Sinnabgeschlossenheit voraus, damit Ereignisse der späteren Zukunft kausal auf denen der früheren Zukunft aufbauen können.

Trotz dieses berechtigten Einwands weisen deontische Skripte in Populär-Esographien eine Sinngebungsfunktion auf, die der Funktion prototypischen Erzählens ähnelt. Wolf bestimmt das Narrem der Sinndimension als „eine Relation zu einer sich v.a. auf Zeitliches erstreckenden Sinndimension […], also Aussagen zu Werden, Vergehen, Veränderungen und diesbezügliche Erklärungen oder Erklärungsnegierungen" (2002: 44). Hinsichtlich der Zeitlichkeit unterscheidet er eine rückwärtsgewandte, kausal-erklärende und eine vorwärtsgewandte, finale oder teleologisch-erklärende Sinngebung (vgl. Wolf 2002: 33). Beide Formen sind in deontischen Skripten nachweisbar.

Trotz der o.g. Einwände ist eine rückwärtsgewandte, kausal-erklärende Sinngebung sowohl innerhalb eines deontischen Skripts als auch innerhalb der Kette deontischer Skripte einer Populär-Esographie zu finden. Syntaktisch betrachtet sind Texte wie „Basic Spellcasting" chronologisch, d.h. sie besitzen eine „Anordnung narrativer Sachverhalte auf einen erfahrungskonform unumkehrbaren Zeitvektor" (Wolf 2002: 47). Auch dies ist für prozedurale Instruktionen typisch, da Prozeduren immer aus Arbeitsschritten bestehen, deren Reihenfolge relevant ist. Temporale Ausdrücke wie „[t]hen" und „when you are finished" (*TTWS*: 196) zeigen im Beispiel von Starhawk und Valentine eine bestimmte zeitliche Reihenfolge an. Das gilt auch für die Nummerierung der

[139] Margolin arbeitet mit diesem Roman als Beispiel, der durchgängig eine deontische Modalität besitzt.

Arbeitsschritte, die jedoch in den meisten anderen deontischen Skripten des Bandes nicht zu finden ist. Schon zu Beginn eines deontischen Skripts ist vorwärtsgewandt teleologisch eindeutig, zu welchem Ende es dient. Jeder Schritt ist darauf ausgerichtet.[140] In Relation zum Ende eines deontischen Skriptes ist sein Anfang Vergangenheit. Spätere Elemente deontischer Skripte setzen frühere kausal voraus. Ein anderes Beispiel kann dies illustrieren: „When the sea of rage has become a river, keep breathing. Imagine it growing tighter and more focused still until it becomes a laser beam. […] How will you direct it?“ (*TTWS*: 138) Die Frage macht nur Sinn, wenn die Annahme ist, dass die Wut durch Imagination von einem Meer zu einem Strahl verwandelt hat. Diese rückwärtsgewandte, kausal erklärende Sinngebung wird mit steigender Komplexität des Skriptes umfangreicher, da jeder neue Arbeitsschritt eine größere Menge vorangegangener Schritte voraussetzt.

So können sich trotz der deontischen Möglichkeit des Skripts ganze Ketten kausal-erklärter Ereignisse ergeben. Noch länger können diese Ketten werden, wenn mehrere deontische Skripte einer Populär-Esographie zusammengehören. Starhawks und Valentines *The Twelve Wild Swans* enthält ungefähr 200 deontische Skripte, die auf verschiedene Weise aufeinander aufbauen. Viele beginnen z.B. mit *In sacred space*, was alle Arbeitsschritte zur Errichtung des rituellen Kreises voraussetzt. Die Auseinandersetzung mit der Konstruktion okkulten Wissens in Gestalt der Sinnherstellungstheorie und die Perspektivierung auf biographische Konstruktion als Lebenswissen hat bereits gezeigt, dass okkultes Wissen sowohl auf rituelle Praxis als auch durch seine Konsequenzen auf das Leben als Ganzes ausgerichtet ist. Für die Anleitungen zur rituellen Praxis ist damit eine Sinndimension gegeben, die sich von Kochbüchern und Gebrauchsanweisungen[141] unterscheidet, die sich nur auf einzelne Handlungssituationen beziehen. Dennoch sind viele deontische Skripte in sich geschlossene Einheiten. Sie setzen einander nicht so streng voraus wie ein Kapitel eines Romans, das ohne die vorherigen Kapitel nicht verständlich ist. Bei der Analyse von deontischen Skripten in Populär-Esographien muss folglich

[140] Bei „Basic Spellcasting“ ist der Abstraktionsgrad hinsichtlich des Ziels überdurchschnittlich hoch, da es keine spezielle Praxis beschreibt, sondern einen Rahmen für eine gesamte Klasse von Praktiken.

[141] Gebrauchsanweisungen werden durch ihren Bezug auf die Interaktion von Mensch und Technik bestimmt (vgl. Neckermann 2001: 27).

betrachtet werden, welche längeren Ketten von kausal erklärten deontisch-möglichen Ereignissen vorliegen und welche Beziehungen sie zu den Ereignissen von *Emic Histories* und Erlebnisberichten aufweisen. Bei Starhawks und Valentines *The Twelve Wild Swans* ist zusätzlich die Beziehung zu den fiktiven Ereignissen des Märchens zu beachten, was in Kapitel 6.2 geschieht.

Eine Einschränkung der Sinnabgeschlossenheit deontischer Skripte gilt hinsichtlich der Konstruktion von Evidenz. Eine okkulte Evidenzerfahrung kann nicht Teil eines Skriptes sein: „Any results expected from a following a set of instructions are a conjecture, not a fact." (Margolin 1999: 159). Da Populär-Esographien per Definition keine reinen Sammlungen von deontischen Skripten sind, sondern Evidenzereignisse in Erlebnisberichten eine nicht minder wichtige Rolle spielen, muss ein Skript von einem faktischen Ereignis flankiert werden, wenn Evidenz behauptet werden soll. Als eine Form der Vermittlung eines Wissenssinnzusammenhangs im Sinne Stengers verstanden hat ein deontisches Skript in den meisten Fällen zwar eine situative Basis, die jedoch vom deontischen Skript zu unterscheiden ist, da sie nur in Form eines Ereignisses in der Vergangenheit vorliegen kann. Wicca-Autoren liefern nicht immer eine faktische situative Basis zu einem Skript mit. Starhawk und Valentine verankern ihr „Basic Spellcasting" nicht in eigenen Erlebnissen, ihr Leben bleibt an dieser Stelle im Hintergrund. Implizit wird bei jedem deontischen Skript behauptet, dass die Autoren oder andere Personen die Wirksamkeit der Arbeitsschritte verifiziert haben, aber es findet keine explizite Behauptung einer Situation der Verifizierung statt.

Ein größerer Unterschied zwischen deontischen Skripten und prototypisch narrativen Texten hängt mit der zweiten zentralen Funktion des Narrativen zusammen. Diese ist die repräsentierende und (re-)konstruierende Funktion:[142]

> Das Narrative organisiert und deutet als *frame* zeitliches Erleben nicht nur in einem theoretischen Sinn. Es nimmt diese Funktion auch praktisch wahr, und zwar indem es solches Erleben vergegenwärtigt, in verbalen oder andersartigen Artefakten repräsentiert und damit aus einer gewissen Distanz zur Verfügung stellt und konserviert. (Wolf 2002: 33)

[142] Wolf behandelt die kommunikative, die soziale und die unterhaltende Funktion im Verbund. Der Erlebnishunger steht im Zusammenhang mit der unterhaltenden Funktion, die er auf den Spieltrieb und die Neugier des Menschen zurückführt. Als Miterleben im Sinne von ‚mit einem anderen zusammen erleben' erfüllt es die soziale und kommunikative Funktion, das „Ausgerichtet-Sein des Menschen auf den anderen" (Wolf 2002: 33).

Darin thematisiert Wolf das Erleben, was auf den engen Zusammenhang mit der kommunikativen, sozialen und unterhaltenden Funktion hinweist. Weil Erzählen das Narrem der Darstellungsqualität besitzt, d.h. weil es Erleben vergegenwärtigt und repräsentiert, hat es auch eine Erlebnisqualität im Sinne einer „Qualität des Miterleben-Lassens des Erzählten" (Wolf 2002: 44). Das Narrative kann den „Erlebnishunger" (Wolf 2002: 33) des Lesers befriedigen, weil er das Erzählte in seiner Vorstellung miterleben kann.

Deontische Skripte besitzen eine andere Darstellungs- und Erlebnisqualität als prototypische Erzähltexte. Grund dafür ist, dass sie eine andere Form des Wirklichkeitsbezuges aufweisen als *Emic Histories*, Erlebnisberichte und esoterische Romane. Zipfel weist in Rekurs auf Ronen darauf hin, dass es nicht angebracht ist, „fiktive Welten im Zusammenhang fiktional-literarischer Texte allgemein als mögliche Welten der modallogischen Theoriebildung zu beschreiben." (2001: 84) Die Begriffe ‚möglich' und ‚unmöglich', so wie sie zur Beschreibung der Wirklichkeitsentsprechung fiktionaler Texte verwendet werden, könnten dazu verleiten, deontische Möglichkeit mit teilweise möglicher Fiktionalität zu verwechseln. Nach Ronens Verständnis sind Welten in Fiktionen auf eine spezielle Art möglich, wie sie anhand der Aktualisierbarkeit elaboriert: „Yet, it is obvious that possible worlds are indeed non actualized but *actualizable* […], whereas fictional worlds are non-actualized in the world but also *non-actualizable*, belonging to a different sphere of possibility and impossibility altogether." (1994: 51). Fiktionale Welten sind keine Alternativen zur realen Welt, sondern separate Welten, die auch Elemente enthalten können, die nicht möglich sein müssen (vgl. Zipfel 2001: 84). Innerhalb einer fiktiven Welt können freilich verschiedene mögliche, d.h. auch fiktive deontisch-mögliche Welten im Sinne der Modallogik existieren, so wie die *possible-worlds theory* es beschreibt.[143] Bezugspunkt ist dabei jedoch eben die Welt der Fiktion, nicht die der außertextuellen Wirklichkeit.

[143] Die *possible-worlds theory* geht im Anschluss an Leibniz von der Wirklichkeit als einem modalen System aus (vgl. für eine kurze Einführung Surkamp 2008, ausführlicher auf die Narratologie hin perspektiviert 2002). Ein Anwendungsbereich ist die Beschreibung der inneren Struktur narrativer Welten. Mit der *possible-worlds theory* lässt sich der Blick über das vom Erzähler tatsächlich erzählte Geschehen hinaus auf mögliche Welten anderer Modalitäten wie z.B. Wunschwelten, Pflichtwelten oder geträumte oder halluzinierte Welten in einer Fiktion ausweiten (vgl. für ein Modell modaler Strukturen von erzählten Welten Gutenberg 2000: 50). Ein anderer

Die in deontischen Skripten entworfenen Ereignisse zeichnen sich durch eine aktualisierbare Form der Möglichkeit aus. Ronen stellt fest: „[…] fictional worlds are epistemologically accessible but physically inaccessible from the real world." (1994: 94). Der Leser kann z.B. niemals die Welt des Romans *The Twelve Maidens* betreten. Selbst wenn er den Steinkreis ausfindig machte, wären die Ereignisse, die Zeitpunkte und die Figuren, d.h. die Wirklichkeit des Romans nicht zugänglich. Auch *Emic Histories* und Erlebnisberichte sind nur hinsichtlich einzelner Komponenten wie Orte oder Personen zugänglich, das Ereignis an sich ist für immer der Erfahrung des Lesers entzogen. Durch ihre Ausrichtung auf den Leser und ihre Orientierung auf die Zukunft sind die Ereignisse deontischer Skripte auf zwei unterschiedliche Weisen erlebbar.

Während der Lektüre kann der Leser die Instruktionen erstens auf sich beziehen und die Situation in der Imagination ohne physisches Erleben durchspielen. Diese Funktion soll in Anlehnung an Margolins Konzept der *prospective narration* die ‚prospektive Funktion' deontischer Skripte heißen. Auf die soziale Funktion des Erzählens hin perspektiviert ist sie nicht als ‚Miterleben' mit fiktiven Figuren oder faktischen Personen zu betrachten, sondern als imaginäres Sich-selbst-Erleben. Der Betonung des eigenen Selbst im okkulten Sinnzusammenhang wird durch die Erlebnisqualität deontischer Skripte Vorschub geleistet. Hinsichtlich der kommunikativen Funktion des Narrativen rücken deontische Skripte die Kommunikation zwischen dem Leser und der instruierenden Sprecherinstanz in den Vordergrund. Genauere Analysen dazu finden sich vor allem in den Kapiteln zur Erzählsituation und zu Figuren und Personen. Die Notwendigkeit einer prospektiven Funktion zeigt sich prägnant an den deontischen Skripten in Farrars Populär-Esographie *What Witches Do*, deren Praxis dem Leser explizit verboten ist (vgl. 5.1).

Primär sind deontische Skripte jedoch nicht nur zum Lesen geschrieben, sondern agieren über ihre instruktive Funktion als Vorlage für Situationen, die aktualisierbar im Sinne von physisch zugänglich und erlebbar sind. Die Wirklichkeit, für die sie Vorlage sind, ist eine zukünftige unmittelbare Lebenswirklichkeit des Lesers. Die dominante Form der Sinngebung deontischer

Anwendungsbereich ist die Fiktionstheorie, die wie oben mit Ronen (1994) angesprochen die Zugänglichkeit fiktionaler Welten und ihre Abhängigkeit von der Realität beschreibt.

Skripte unterscheidet sich daher von der vorwärtsgewandten, finalen oder teleologisch-erklärenden Sinngebung prototypischen Erzählens hinsichtlich der Finalität. Ein deontisches Skript kann nicht vollständig präzisieren, worauf die Arbeitsschritte genau hinauslaufen. Ein Rezept für einen Kuchen kann keine Aussage darüber treffen, wie der Kuchen ganz genau aussehen wird. Das gilt auch für die Resultate deontischer Skripte für okkulte Praxis.

Dieser zukunftsorientierte Wirklichkeitsbezug erfordert eine Darstellungsqualität, die vom prototypischen Erzählen abweicht. Dazu gehört die „Spezifität zumindest der namentlich genannten Hauptfigur im Gegensatz zur Kollektivität einer womöglich anonymen Figurengruppe“ (Wolf 2002: 46) und die „werkseitige Gegebenheit der erwähnten narrativen Bausteine im Gegensatz zu deren bloßer, womöglich uneindeutiger leserseitiger Erschließbarkeit“ (46) des prototypischen Erzählens. In Romanen sind Figuren, Räume und andere narrative Bausteine in der Regel stark bestimmt, um eine Welt darzustellen. Klausnitzer spricht davon, dass fiktionale Texte als „simulative Szenarien“ (2008: 223f.) fungieren.[144] Szenarien individualisieren, exemplifizieren und modellieren Figuren und ganze Welten und formulieren ursächliche Gründe für die Ereignisse. Deontische Skripte haben dagegen zum Ziel, Handlungswissen zu kommunizieren. Sie sind keine spezifischen und individualisierten Szenarien, sondern abstrahiert und schematisiert. Aebli beschreibt die Schematizität von Handlungswissen:

> Es unterscheidet sich nur dadurch vom spezifischen und episodischen, daß an die Stelle der spezifischen Elemente Leerstellen oder Variablen treten. Dadurch wird aus der spezifisch reproduzierbaren Handlung oder Vorstellung ein Handlungs- oder Vorstellungsschema, das auf neue Gegenstände und Situationen angewendet werden kann. (Aebli 1980: 126)

Stenger nennt es den „*instrumentellen* Charakter *für* Handlungssituationen“ (1993: 62), der Wissenssinnzusammenhänge ausmacht. Mit der Abstraktion von der faktischen Situation zum Wissenssinnzusammenhang für deontisch-mögliche Handlungssituationen müssen Elemente im Text zu Variablen oder Leerstellen werden. Um aus einer im Roman erzählten okkulten Praxis ein deontisches Skript zu erstellen, etwa aus Margarets erstem Ritual in *The Twelve Maidens*, müssten spezifische Elemente wie Figuren, Räume, aber auch an daran gebundene

[144] Er definiert das simulative Szenario weiterhin über drei miteinander verknüpfte Kriterien: „(a) eine beobachtende Distanz, die (b) intentionsfähige Figuren bzw. Akteure unterscheidet und mit ihnen verknüpfte Situations- und Zustandsveränderungen als zusammenhängende Phänomene deutet und (c) für die hergestellten Zusammenhänge ursächliche Gründe formuliert.“ (Klausnitzer 2008: 223) Eine tiefere Auseinandersetzung mit diesen Merkmalen ist nicht notwendig, da sie in Form von Wolfs Narremen und Narrativitätsbegriffen Beachtung finden.

emotionale Reaktionen und Bewusstseinsinhalte abstrahiert und schematisiert werden.[145] Um aus einem deontischen Skript einen Roman zu machen, müssten nicht nur alle Imperative gegen Formen der dritten Person Singular ausgetauscht werden, so wie am Anfang dieses Kapitel unter Vorbehalt behauptet. Es wäre auch notwendig, alle Elemente zu spezifizieren und zu individualisieren, damit der Roman eine prototypische Erzählung würde. Dieser Unterschied der Darstellungsqualität zeigt sich prägnant in dem Versuch von Laurels *Initiation at Beltane*, Fiktion und Instruktion gleichzeitig zu sein. Wie spezifisch oder schematisch der Text damit umgeht, ist Gegenstand von Kapitel 7. Variablen, Leerstellen und andere Kategorien zur Beschreibung des deontisch-möglichen speziellen Wirklichkeitsbezugs finden sich in Kapitel 3.4.2. Darin wird gezeigt, dass innerhalb deontischer Skripte verschiedene Abstraktionsgrade vorliegen.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass deontische Skripte neben ihrer instruktiven Funktion das spezielle prospektive Funktionspotential besitzen, deontisch-mögliche Ereignisse für die zukünftige Erfahrungswirklichkeit des Lesers zu entwerfen, die bei der nicht praktizierenden Lektüre imaginativ mit explizitem Bezug auf sein Selbst durchgespielt werden können. Beide Funktionspotentiale gewinnen durch die inhaltliche Ausrichtung deontischer Skripte in Populär-Esographien, d.h. die Vermittlung okkulten Wissens, einen stärkeren Bezug auf das Leben des Lesers als andere deontische Skripte wie etwa Kochrezepte. Daher ist es für die Analyse von Populär-Esographien als lohnenswert zu erachten, deontische Skripte trotz ihrer Abweichungen vom prototypischen Erzählen mit in die Analyse einzubeziehen. Die oben genannten Abweichungen vom prototypischen Erzählen sind zu berücksichtigen. Narratologische Kategorien müssen daraufhin überprüft werden, ob sie bei der Analyse deontischer Skripte relevante Ergebnisse hervorbringen können. Bei der Analyse von Populär-Esographien sowie bei deren Vergleich mit esoterischen Romanen soll mit Blick auf das Ganze des Textes gefragt werden, wie deontisch-mögliche Ereignisse mit fiktiven oder faktischen Ereignissen relationiert werden. Populär-Esographien wie *The Twelve Wild Swans* gewinnen durch eine

[145] Michel liefert eine Typologie der Auslegungsprozesse, die notwendig sind, um narratives Wissen anzuwenden. Sein Konzept von Induktion beschreibt das, was oben Abstraktion genannt wird: „Der Anwender muss bei den Funktionen Exemplum / Präzedenzfall / Strategem (wenn Analogieschlüsse nicht möglich sind) zunächst die erzählte Geschichte ‚stilisieren', ins Allgemeine wenden, damit sie dann applizierbar wird." (Michel 2006: 18)

Orchestrierung fiktiver, faktischer und deontisch-möglicher Elemente sehr spezielle Funktionspotentiale (vgl. 6).

3.4 Selektionsstrukturen und dominante Referenzbereiche

„Every symbol is a nexus of many truths."
(*IaB*: 61)

Die Selektionsstruktur bezeichnet das aus verschiedenen Systemen selektierte Material von Fiktionen. Selektion ist bei Iser einer der Akte des Fingierens von Fiktionen, zu denen neben Selektion auch Kombination und Selbstanzeige gehört (vgl. 1993: 24-59). Auch Populär-Esographien sind Produkte der Selektion und Kombination von Material aus verschiedenen Systemen und auch sie vollziehen Akte der Selbstanzeige, obwohl für diese Prozesse andere Bedingungen gelten als für Fiktionen (vgl. Nickel-Bacon et al. 2000: 280, ausführlicher 3.6). Die Perspektive auf die Selektion hebt die Rolle von Literatur als Repräsentation okkulten Wissens hervor, während der Konstruktionsaspekt von Literatur durch die syntagmatische Achse der Kombination betont wird. Das selektierte Material, bei Iser das inhaltliche Repertoire eines fiktionalen Textes (vgl. 1976: 16), speist sich aus verschiedenen Referenzbereichen. Für die Analyse okkulten Wissens wird zwischen folgenden Referenzbereichen unterschieden: Im Bereich der Heteroreferenzialität, d.h. der Bezugnahme auf reale Personen, Ereignisse, Umstände, Lebensweisen oder Texte, wird zwischen textuellen Quellen und nicht textuellen unterschieden,[146] da es für die Konstruktion okkulten Wissens, vor allem für die Frage nach Evidenz, einen Unterschied macht, woher das okkulte Material stammt. Weiterhin beziehen sich Wicca-Texte auf sich selbst. Diese Bezüge behandelt das nächste Kapitel, da im dreistufigen Modell der Unterscheidung von Fiktion und Nicht-Fiktion die Paratexte an erster Stelle stehen.

[146] Vgl. Hutcheon (1988: 154), die unter den Realitätsreferenzen die „textualised-extratextual reference" als eigene Richtung bestimmt, d.h. als Bezüge auf „nicht-fiktionale Ereignisse der Realität, die aber wiederum nur in textualisierter Form, als sprachliche Beschreibungen, möglich sind." (Nünning 1995c: 65)

3.4.1 Paratextuelle Metareferentialität: Geltungsanspruch des okkulten Wissens, Lenkung des Lesers in eine selbstreflexive Wissenssuche und performativer Vollzug von Anfangsmomenten

> „The mists part, the barge awaits. Tune your ears to the voices of the otherworld, and gather your courage. The journey begins."
>
> (*TTWS*: XXV)

Die erste Dimension der Selektionsstruktur von esoterischen Romanen und Populär-Esographien ist die Bezugnahme der Texte auf sich selbst. Selbstbezüglichkeit wird im vorliegenden Kapitel in Gestalt der Frage nach Paratexten behandelt. Grund dafür ist, dass die Paratexte von Wicca-Literatur der dominante Ort von Selbstbezüglichkeit sind. Die vorliegenden Romane sind teilweise mehrfach paratextuell gerahmt und weisen kaum Selbstbezüglichkeit im Haupttext auf. Selbstbezüglichkeit außerhalb der Paratexte, etwa in Erzählerkommentaren im Text, ist darin so selten, dass sie keiner eigenen systematischen Betrachtung bedarf, sondern besser bei den Einzeltextanalysen zu erfassen ist. Auch Populär-Esographien weisen verschiedene selbstbezügliche Paratexte wie Vorworte und Einleitungen auf. Die Verknüpfung von Paratexten und Selbstbezüglichkeit versucht, diesen Eigenarten von esoterischen Romanen und Populär-Esographien mit Blick auf die Konstruktion okkulten Wissens Rechnung zu tragen. Eine Beschränkung liegt darin, dass nur ausgewählte Formen von Paratexten besprochen werden. Die Aufmerksamkeit liegt auf

> Kommentar‚texte'[n] zu einem ‚eigentlichen Text', die hauptsächlich funktional definiert sind als lektüresteuernde Hilfselemente, die Informationen und Interpretationen liefern, gegebenenfalls auch eine Schmuckfunktion erfüllen, daneben aber auch zumeist materiell, z.B. im Layout vom ‚eigentlichen' Text unterschieden sind. (Wolf 2008: 557)[147]

Elemente nicht verbaler oder nicht schriftlicher Natur, die sich mit einem weiten Textbegriff als Paratexte verstehen lassen, sind nicht Gegenstand dieses Kapitels.[148]

---

[147] Die Paratextforschung ist sich einig, dass die Grenzziehung zwischen Text und Paratext schwierig ist. So stellt Genette fest: „Der Paratext ist also jenes Beiwerk, durch das ein Text zum Buch wird und als solches vor die Leser und, allgemeiner, vor die Öffentlichkeit tritt. Dabei handelt es sich weniger um eine Schranke oder eine undurchlässige Grenze als um eine Schwelle oder – wie Borges es anlässlich eines Vorwortes ausgedrückt hat – um ein ‚Vestibül', das jedem die Möglichkeit zum Eintreten oder Umkehren bietet; um eine ‚unbestimmte Zone' zwischen innen und außen, die selbst wieder keine feste Grenze nach innen (zum Text) und nach außen (dem Diskurs der Welt über dem Text) aufweist […]." (1992: 10) Siehe dazu im Folgenden auch Wirth. Für die Analyse von esoterischen Romanen und Populär-Esographien sind Fragen dieser Grenzziehung zweitrangig, da sie sich primär auf die Funktionen der Paratexte konzentriert.

[148] Wolf (vgl. 2008: 557) kritisiert die Ausweitung des Paratextbegriffs auf Phänomene, die über Schriftlichkeit und Buchmaterialität hinausgehen.

Um sowohl Sachbücher als auch Romane beschreiben zu können, ist es notwendig, von einem zu engen Konzept von Selbstbezüglichkeit abzusehen. So kann z.B. Metafiktion als Fiktion, die über Fiktion spricht, in Populär-Esographien nicht vorliegen, da Sachbücher keine Fiktionen sind.[149] Weiterhin weist Wolf darauf hin, dass Metafiktion von „autoreflexiven ‚Nebentexten' bzw. ‚Paratexten' eines ‚Erzählwerkes', die als Elemente des ‚Rahmens' (z.B. Titel, Vorworte) noch nicht oder nicht mehr Teil der eigentlichen Fiktion sind" (1993: 222), abzugrenzen ist. Sein Begriff der Metareferenz ist dagegen weiter gefasst:

> Metareferenz (Metareferentialität, Metareflexivität, Metamedialität): Sonderfall der Selbstreflexivität, bei der innerhalb eines semiotischen Systems von einer Metaebene Aussagen (z.B. Kommentare, Beschreibungen) über dieses System als solches oder über Teilaspekte gemacht oder impliziert werden. Dergleichen Metaaussagen setzen das Bewusstsein von der Natur des Aussageobjektes nicht als natürlich gegebenes, sondern als (Teil) eines semiotischen Systems voraus. Bei medialen Systemen bedeutet dies, dass sich die Metareferenz regelmäßig auf deren ‚Fiktionalität' im Sinne des medialen Artefaktcharakters und/oder der Referenzqualität und damit auf zusammenhängende Aspekte bezieht und die Rezipienten zu einschlägigen Reflexionen anregt. (Wolf 2007: 39)

Die Bestimmung eines beliebigen semiotischen Systems als Bezugsgröße lässt zu, einen Einzeltext samt seinen Paratexten als Bezugssystem zu setzen. Weiterhin ist Wolfs Konzept für die Beschreibung der Funktionen von Paratexten bei der Konstruktion okkulten Wissens geeignet, da es speziellere Funktionen bestimmt als Selbstreferenz und Selbstreflexivität. Selbstreferenz bezeichnet ein „bloßes systeminternes *Verweisen* ohne Implikation oder Thematisierung einer selbstreferentiellen Aussage" (Wolf 2007: 32). Mit der Perspektive auf Literatur bedeutet das, dass Selbstreferenz über ein „Ausstellen des Mediums oder eine höchst allgemeine Klassifikation desselben z.B. als ‚Literatur' oder ‚poetischer Text'" (Wolf 2007: 33) nicht hinausgeht. Selbstreflexivität reicht weiter, sie beinhaltet „Anregungen zum Nachdenken über Teile des eigenen Systems durch Elemente des eigenen Systems" (Wolf 2007: 33). Eine spezielle Form der Anregung zum Nachdenken ist die Metareferenz, die über die Fiktionalität des Gegenstandes nachdenken lässt, d.h. über seinen Artefaktcharakter und seine Referenzqualität. Beide Aspekte sind für die Analyse von esoterischen Romanen und Populär-Esographien relevant.

Ein erster Aspekt der Metareferentialität von esoterischen Romanen liegt darin, dass die Paratexte den logischen Status des Textes bestimmen und den Geltungsanspruch des darin konstruierten okkulten Wissens festlegen. Wirth

[149] Darauf weist Herrmann (vgl. 2005: 10) im Rekurs auf Nünning (vgl. 1999: 372) hin.

beschreibt den Zusammenhang zwischen dem Sprechakt des Paratextes und dem Status des Textes:

> Vom inneren Rand des [fiktionalen] Diskurses her betrachtet,[150] erscheint die Zuschreibungsfunktion als kommissiver Sprechakt, der den logischen Status des Textes entweder im Sinne des ‚autobiographischen' Paktes oder des ‚Fiktionsvertrages' festschreibt. Dabei hat der werkkonstituive *speech act* immer auch deklarativen Charakter. Er impliziert entweder eine Authentizitätserklärung oder eine Unabhängigkeitserklärung. Im ersten Fall wird das Prinzip der Übereinstimmung der proponierten Behauptungen mit den Fakten zum Orientierungsmaßstab erklärt, im zweiten Fall sagt sich der fiktionale Diskurs von seinen Verankerungen in extratextuellen Kontexten los. (Wirth 2008: 90)

Paratexte sind demnach keine reine Feststellung eines Status, sondern auch Sprechakte „durch dessen Vollzug eine Fiktion erzeugt wird" (Wirth 2008: 91). Nickel-Bacon et al. rezipieren für ihr Modell von Fiktion eine Reihe von Ansätzen von Fiktionalität als Sprechakt (vgl. 3.2). Der Fiktionsvertrag ist ein Begriff von Eco, der von einer Übereinkunft zwischen Autor und Leser ausgeht, den Inhalt einer Fiktion unter eine „Existenz-Präsupposition" (1994: 133) zu stellen. Der Leser versteht den Text nicht als Produkt einer Lüge oder einer absichtlichen Täuschung, sondern eines „Als-Ob-Benehmens ohne Täuschungsabsichten"[151] des Autors. Der Leser vollzieht mit der Existenz-Präsupposition einer eigenen Welt der Fiktion eine „willentliche Aussetzung der Ungläubigkeit"[152]. Rusch (vgl. 1997: 134) bestimmt diese als Quasi-Referentialisierung und Quasi-Ontologisierung in Quasi-Welten. Klausnitzer formuliert mit dem Blick auf Wissen:

> Ein so formulierter *Fiktionspakt* funktioniert als Übereinkunft zwischen Autor und Leser bzw. zwischen Leser und Werk, einen Text als *Simulation* ohne Anspruch auf empirische Überprüfbarkeit aufzufassen; er gilt, solange er nicht durch explizite oder implizite Signale modifiziert oder suspendiert wird. (Klausnitzer 2008: 224)

Eco lässt offen, wie der Fiktionsvertrag zustande kommt. Schmidt löst die Frage, indem er von kulturellen Konventionen ausgeht, die historisch gewachsen sind. Der Leser besitzt ein Wissen über diese Konvention, da er in unterschiedlichen Diskursen sozialisiert ist. In außerliterarischer Kommunikation gilt die

[150] Wirth (vgl. 2005: 90f.) geht in Anschluss an Goffman davon aus, dass der Paratext als Rahmen des fiktionalen Diskurses einen äußeren und einen inneren Rand hat. Der äußere Rand betrifft die Frage nach dem logischen Status des Textes, der innere die intrafiktionale Relevanz. Die Grenze des Textes beschreibt Wirth durch Derridas Begriff des Parergon, das keine feste Demarkationslinie ist, sondern ein permanenter Prozess der Rahmung, der aus widersprüchlichen Wirkungskräften besteht (vgl. Genette 1992b: 82f.).

[151] Dieser Ausdruck ist die deutsche Übersetzung (1982: 87) von Searles Ausdruck „engaging in a non-deceptive pseudo-performance" (1975: 325). Searles bestimmt die illokutionäre Absicht des Autors als Grundlage des Sprechaktes, der Fiktionen ermöglicht.

[152] Dieser Ausdruck ist die Übersetzung von Coleridges „willing suspension of disbelief" (zit. nach Eco 1994: 103).

„Tatsachenkonvention“ (Schmidt 1972: 96) der Nicht-Fiktion. Klausnitzer formuliert den Geltungsanspruch, den die Konvention regelt:

> Nichtfiktionale Darstellungen verpflichten sich zu Überprüfbarkeit, Widerspruchsfreiheit und Eindeutigkeit (und nutzen zu deren Herstellung rhetorische Techniken und diskursive Verfahren, die unter Umständen aber auch desinformieren und täuschen können.) (Klausnitzer 2008: 222)

Diese Verpflichtung soll als Faktualitätsvertrag bezeichnet werden. In literarischer Kommunikation herrscht dagegen die Fiktionalitätskonvention vor, die die Bedingungen des Fiktionsvertrages auf die mit Eco, Rusch und Klausnitzer beschriebene Weise bestimmt. Die Fiktionalitätskonvention entpflichtet von den Versprechen des Tatsachenvertrages, was jedoch nicht heißt, dass Fiktionen keine faktischen Elemente mehr enthalten können.

Esoterische Romane und Populär-Esographien kommunizieren den Geltungsanspruch okkulten Wissens in Relation zu der Tatsachen- und der Fiktionalitätskonvention und den damit verbundenen ‚Verträgen‘. Um beschreiben zu können, wie das geschieht, ist nach den Signalen zu fragen, die den Leser anweisen, die Konvention aufzurufen. Wie eindeutig solche Signale sein können, ist vor allem bei semantischen und vermittlungsbezogenen Merkmalen des Textes umstritten. Was Paratexte angeht, herrscht jedoch Einigkeit darüber, dass sie die zentralen Signale für Fiktion und Nicht-Fiktion bieten.[153]

Die Hybridität von esoterischen Romanen zeigt sich auf paratextueller Ebene darin, dass sie die Fiktionalitätskonvention zwar aufrufen, dann jedoch auch die Faktizität des okkulten Wissens festschreiben. Der erste Schritt wird durch Gattungsbezeichnungen vollzogen. Gattungsbezeichnungen gelten als eindeutige Signale für die Fiktionalitätskonvention. Nickel-Bacon et al. unterscheiden unter den Signalen zwischen nicht eindeutigen ‚Indikatoren‘ und eindeutigen ‚Merkmalen‘. Bezeichnungen wie „novel“, „utopian novel“ (Starhawk: *The Fifth Sacred Thing*) oder „novel of witchcraft“ (Farrar: *TTM* und *The Serpent of Lilith*), zeigen als Merkmale eindeutig an, dass es sich um Fiktionen handelt. Die Rückseite von *Omega* weist zwar den Autor als Hexe aus, dort wird der Roman

[153] Nickel-Bacon et al. (vgl. 2000: 285) stützen sich auf Eco und Rusch, wenn sie diese Funktion des Paratextes betonen. Herrmann (vgl. 2005) übernimmt dieses Vorgehen. Klausnitzer (vgl. 2008) thematisiert die Paratexte auch, hebt sie jedoch nicht so hervor.

jedoch auch als „a triumph of the literary imagination“ (U4) bezeichnet. Klausnitzer schreibt über eine Vielzahl paratextueller Merkmale, dass sie dem Leser „rasche und zumeist intuitiv richtige Schlüsse auf ein adäquates Lese-Verhalten“ (2008: 41) ermöglichen. Für diese Gattungsbezeichnungen trifft das zu.

Der zweite Schritt geschieht in esoterischen Romanen weniger rasch und intuitiv. Trotz des Aufrufs des Fiktionsvertrages authentisieren ihre Paratexte das okkulte Wissen des Textes als faktisches Wissen. Das okkulte Wissen wird damit unter den Geltungsanspruch der Nicht-Fiktion gestellt, der Überprüfbarkeit, Widerspruchsfreiheit und Eindeutigkeit beinhaltet. Die Textkategorie Fiktion bleibt davon unangetastet. Als Faktizitätssignal kann eine Charakterisierung des Autors als Hexe fungieren oder eine explizite Thematisierung der Faktizität des Wissens. Der Klappentext von Farrars *Omega* legt den Schwerpunkt auf den Autor:

> Author Stewart Farrar lives secluded with his wife in the most remote, primitive, rural section of western Ireland, amidst miles and miles of peat bogs and mountains. […] Stewart Farrar is a practicing witch, living in a coven with his wife, who is a high priestess. […] It is a believable, entrancing novel about the near end of the civilized world a few years hence, when unprecedented earthquakes that let loose a lethal underground gas virtually wipe out the world's population. The key survivors are people who have taken up witchcraft, a burgeoning popular movement of the times. They have the best means for survival: they are good, gentle, communal folk who know how to relate to nature, to subsist off the land, especially in the wilder reaches of Wales. Witchcraft, ‚the ancient religion' means, remember, ‚*the art or craft of the wise*'. (Farrar 1979: U4)

Farrar wird explizit als Hexe charakterisiert. Er wohnt dem Paratext zufolge isoliert auf dem Land bei einem Verzicht auf technische Kommunikationsmittel. Damit lebt er freiwillig unter den Bedingungen, unter denen die Figuren des Romans sich aufgrund von Erdbeben, tödlichem Erdgas und marodierenden Zombiehorden bewähren müssen. Die Beschreibung seines Lebensraumes lässt den Autor als ein typisches Exemplar der Wicca erscheinen, die auch als Figuren auftreten. Das Wissen der Wicca-Figuren wird über die Betonung der Ähnlichkeiten von Autor und Figuren als faktisch bewertet. Das beinhaltet nicht die Behauptung, die Ereignisse des Romans hätten so stattgefunden, sie können nach wie vor als fiktive Elemente eines Romans gedeutet werden. Der Paratext bezeichnet lediglich „the art or craft of the wise“ als faktisches Hexenwissen.

Der niedrige Grad der Präzision des Geltungsanspruches legt nahe, dass zu beachten ist, welche der drei Dimensionen des okkulten Wissens als faktisch ausgewiesen werden und wie stark die Selektivität[154] ausgeprägt ist. Selektivität bezeichnet die Trennschärfe, mit der ein Paratext Wissenselemente oder Gruppen von Wissenselementen des Textes authentisiert. Selektivität kann mit Wirth als die Präzision der indexikalischen Funktion des Paratextes gesehen werden: „Während die instruktive Funktion darin besteht, den Leser über die Disposition und das Konzept des Werkes zu unterrichten, besteht die indexikalische Funktion darin, den Leser auf verschiedene Aspekte dieser Disposition im Haupttext hinzuweisen." (2008: 94)[155] Der Paratext von *Omega* unterrichtet den Leser nur implizit über das Konzept des Werkes und die Selektivität ist hinsichtlich des okkulten Wissens sehr gering. „[T]he art or craft of the wise" (Farrar 1979: U4) erscheint zunächst als nicht okkultes Überlebenswissen. Wicca werden weder als Meister okkulter Praktiken oder spezieller Wahrnehmungsfähigkeit noch als professionelle Sinnstifter charakterisiert, sondern als naturverbundene Outdoor- und Landwirtschaftsspezialisten. Der einzige Hinweis auf okkultes Wissen ist „practicing witch". Praktizieren muss nicht zwingend okkulte Praxis bedeuten, man spricht z.B. auch von praktizierenden Christen, womit ein Maß von christlichem Glauben, Engagement oder Lebensführung außerhalb des okkulten Sinnzusammenhangs gemeint ist. Dennoch ist es nicht möglich, von „practicing witch" zu sprechen, ohne die Konnotation ‚okkulte Praxis' mit zu sagen. Magie gehört zum definitorischen Kern von ‚Hexe', auch wenn der Herausgeber von *Omega* versucht, es zu verschweigen. Der Schwerpunkt der paratextuellen Authentisierung des Wissens liegt somit zwar auf der naturverbundenen Lebensweise, dennoch wird auch das okkulte Wissen des Romans implizit und mit geringer Selektivität als faktisches Hexenwissen bezeichnet.

Die Selektivität und Explizität der Faktizitätssignale von esoterischen Romanen variiert, wie ein Vergleich mit Gardners *High Magic's Aid* zeigt. In Gardners *Introduction* spricht er von Magie als „attempting to do something contrary to the

[154] Begriff Selektivität wird von Pfister und Broich zur Beschreibung von Intertextualität als die Frage definiert, „wie pointiert ein bestimmtes Element aus einem Prätext ausgewählt und hervorgehoben wird und wie exklusiv oder inklusiv der Prätext gefaßt ist." (1985: 28) Vgl. dazu Kapitel 3.4.3.

[155] Wirth spricht an dieser Stelle über Vorworte. Der Klappentext von *Omega* übernimmt jedoch die für Vorworte typische instruktive und indexikalische Funktion.

laws of nature“ (*HMA*: 7). Das okkulte Wissen wird als Wissen des Grimoires *Key of Solomon* ausgewiesen. Obwohl der Autor als Sprecherinstanz im Vorwort präsent ist, betrifft die Authentisierung direkt das okkulte Wissen, ohne den Autor als Hexe zu bezeichnen. Die Selektivität ist höher als bei Farrar. Der Leser erfährt, dass das Wissen der „Magic Rituals“ (*HMA*: 8) faktisch ist. Eine okkulte epistemologische Dimension wird nicht erwähnt, ebenso keine Funktion als Lebenswissen. Bei der Frage nach paratextuellen Faktizitätssignalen muss der Grad der Selektivität jeweils für die unterschiedlichen Dimensionen des okkulten Wissens festgestellt werden.

Die paratextuelle Metareferentialität von esoterischen Romanen unterrichtet den Leser nicht nur über das Konzept des Werkes und den Geltungsanspruch von faktischen Wissenselementen, sie macht den Leser auch zum selbstreflexiven Sucher und Beurteiler okkulten Wissens. Wirth beschreibt das Vorwort als „Vor-Schrift“ (2005: 87). Dazu gehört die bereits angesprochene instruktive Funktion, den Leser über die Disposition des Werkes zu unterrichten. Paratextuelle Instruktion geht über reines Informieren hinaus. Es geht darum, dem Leser in einem direktiven Sprechakt eine „ideale Lektürehaltung vorzuschreiben“ (Wirth 2008: 87). Bereits Genette weist darauf hin, dass so „ein guter Verlauf der Lektüre“ (1992: 191) angestrebt wird. Gardner richtet sich an den Leser: „Would you know [sic] what they believed and attempted to achieve? Then come with me into the past.“ (*HMA*: 8) Das ist als Aufforderung zur Suche nach faktischen Wissenselementen in einer Fiktion zu werten. Der Leser soll Elemente des Textes den paratextuell vorgeschlagenen Kategorien zuordnen. Diese Suche und Beurteilung ist weniger einfach als die hohe Selektivität der Bezeichnung der faktischen magischen Rituale vermuten lässt. Das Vorwort nimmt eine Gleichsetzung der zwei okkulten Systeme Hexerei und zeremonielle Magie vor. Will der Leser der Lektüreanweisung folgen, muss er über Hexerei und zeremonielle Magie sowie über die Beziehungen beider Systeme reflektieren, um die Zuordnung von Faktizität und Fiktivität zu leisten. Das Problem der Zuordnung ist jedoch ein Sonderfall, da *High Magic's Aid* zwei okkulte Systeme beinhaltet. Die Zuordnung von Elementen zu den Kategorien faktisch und fiktiv ist jedoch in allen esoterischen Romanen vom Leser zu leisten. Selbst in esoterischen Romanen mit hoher Selektivität der Authentisierung muss der Leser

faktisches Wissen von fiktiven Figuren, Ereignissen, Räumen etc. trennen. Mit dem Hinweis auf faktisches okkultes Wissen ist nicht ausgesagt, dass alle anderen Elemente nicht der Wirklichkeit entsprechen. Der Leser kann einen Vergleich der Textinhalte mit seiner Erfahrungswirklichkeit nicht vermeiden. Der Versuch, faktisches okkultes Wissen des Romans zu identifizieren, wird so eine selbstreflexive Suche.

Neben die selbstreflexive Suche nach Faktiziät und Fiktivität tritt zweitens eine Suche nach der Plausibilität, d.h. der Möglichkeit der vermittelten Evidenz. Gardner stellt neben der Faktizitätsbehauptung auch eine Plausibilitätsbehauptung im Paratext auf: „You might ask: ‚But did it work, if not why did they believe it? But they saw innumerable cases where magical ritual seemed to work.'" (*HMA*: 8) Die Formulierung lässt offen, wie plausibel er die Fälle findet. Der Leser wird in die fiktiven Evidenzkonstruktionen des Romans geschickt, wo er die Fälle erfolgreicher okkulter Praxis nach seinen Standards der Möglichkeit beurteilen muss. Dabei ist der Anschluss an seine eigene Erfahrungswirklichkeit zu leisten. Begriffe zur Beschreibung der Anschließbarkeit an die Erfahrungswirklichkeit des Lesers werden im folgenden Kapitel vorgestellt.

Gardner weist nicht nur explizit an, eine Lektürehaltung der selbstreflexiven Suche nach Faktizität und Plausibilität einzunehmen, er erklärt den Leser auch performativ zum Sucher. Genette stellt fest: „Manche Elemente besitzen sogar jene Macht, die die Logiker als *performativ* bezeichnen, das heißt die Macht zum Vollzug des Beschriebenen." (1992: 18) Nach Wirth ist das Vorwort der „kommunikative[…] Versuch, mit dem Leser eine ‚Verbindung' zu knüpfen" (Wirth 2008: 94). Weiterhin soll der Leser „aufmerksam, gelehrig und wohlwollend" (Wirth 2008: 94)[156] gemacht werden. Während der Aufruf des Fiktionsvertrages durch Gattungsbezeichnungen auf einer kulturellen Konvention basiert und daher auch ohne eine explizite Selbstvorstellung des Autoren als Person auskommt, treten in den performativen Vorworten von esoterischen Romanen die Autoren als Sprechinstanzen zusätzlich als Vertragspartner und

[156] Wirth rekurriert dabei auf einen Ritualbegriff von Belliger und Krieger, der beinhaltet, dass „ritualisierte Handlungen die Frage nach Geltungsansprüchen gemeinsam akzeptierter Normen [suspendieren], um stattdessen die Wahrheit deklarativ zu ‚verkünden'." (Belliger/Krieger 1998: 23, zit. nach Wirth 2005: 93)

Zeremonienmeister auf. So ist Gardners „Would you know [sic] what they believed and attempted to achieve? Then come with me into the past“ (*HMA*: 8) als performative Herstellung eines Vertrags zur selbstreflexiven Suche zu verstehen. Der Leser darf die Vergangenheit des Textes nur betreten, wenn er sein Ja-Wort gibt und die Gelingensbedingungen der Lektüreanweisung akzeptiert.

Vorworte fördern durch die Instruktion zur selbstreflexiven Suche und deren performative Erzeugung Selbstreflexivität, die Kernkompetenz des okkulten Wissenssystems. Das okkulte Wissenssystem schult Selbstreflexivität durch das Anbieten von Kategorien:

> Die Entwicklung reflexiver Fähigkeiten verläuft in der Regel schneller, wenn ein kategoriales Gerüst zur Verfügung steht, das heißt, wenn Kategorien existieren, mit denen Ereignisse, Handlungen, Menschen, Phänomene typisiert und differenziert werden können. (Stenger 1993: 167)[157]

Fiktion und Nicht-Fiktion sind solche Kategorien. Vorworte sind dafür ein geeigneter Ort, da paratextuelle lektürelenkende Leseranreden Selbstreflexivität als Konsequenz ihrer Kommunikationssituation erzeugen:

> Der Vorbericht als Ansprache an einen fiktiven Leser findet seine Rückkopplung in der Vorstellung, die sich der reale Leser von jenem imaginären Autor macht, der als Sprechinstanz des Vorwortes auftritt. Da diese Sprechinstanz jedoch nicht mehr durch direkte Anschauung die rhetorische Wirkung des Textes auf den Leser überprüfen kann, muß diese Aufgabe vom Leser selbst übernommen werden. […] Schriftlichkeit bewirkt also, daß aus Autor und Leser ‚selbstbeobachtende Einheiten‘ werden, die aufgefordert sind, ‚sich selbst‘ (und damit auch andere) als Beobachter zu beobachten. (Wirth 2008: 120)[158]

Nachdem Gardners Leser seine Einwilligung zur selbstreflexiven Suche gegeben hat, muss er sich selbst beobachten, ob er seine Zusage einhält. Selbst wenn er dagegen verstößt und den Text liest, ohne Gardners Bedingungen zu akzeptieren, wird Selbstreflexivität durch die Beobachtung der Ablehnung und ihrer Gründe erzeugt.

Wenn die Rede davon ist, das Vorwort fungiere als Ritual, führt das zu der Frage, inwieweit das Vorwort einem okkulten Ritual ähnelt. Wicca-Autoren sind Meister der Rituale und der Initiationen, was den Vergleich nahe legt. In Gardners „Then come with me into the past“ (*HMA*: 8) klingt etwas Evozierendes, Beschwörendes an. Laurel geht am Ende ihres Vorwortes noch deutlicher vor:

---

[157] Vgl. zur Selbstreflexivität als Kernkompetenz des okkulten Wissenssystems das Kapitel zur Brauchbarkeit des okkulten Wissens (2.2) und die Auseinandersetzung mit okkultem Wissen als Lebenswissen (2.5).
[158] Wirth zitiert Assmann (1995: 366).

> Open up to the mysteries within yourself and abroad in the universe. All seekers of insight and understanding are welcome here. As the motto of my high school phrased it, ‚Behold, I have set before you an open door.' Open the door of your mind to explore the mythic journey that weaves through everyday life. (*IaB*: 12)

Die Imperative könnten auch in deontischen Skripten in Populär-Esographien stehen. Im magischen Denken wird der Sprache eine besondere Macht zugesagt, die Malinowksi semiotisch als „mystically assumed relation" (1960: 324) zwischen Symbol und Referent bestimmt. Sie ist Grundlage dafür, dass ein Zauberspruch Dinge bewegen oder verändern kann. So ist zu fragen, ob in Paratexten über die Schaffung einer selbstreflexiven, suchenden Lektürehaltung hinaus ein okkultes Ritual stattfindet.

Dagegen spricht jedoch der bereits besprochene Unterschied zwischen Fiktionalität und deontischer Modalität. Die Welt eines esoterischen Romans wird auch durch rituelle Formeln okkult geschulter Autoren nicht physisch erzeugt. Gardners „Then come with me into the past" (*HMA*: 8) ist selbstverständlich kein Zauberspruch für eine physische Zeitreise. Auch mit Laurels „open door" (*IaB*: 12) wird kein physisches Portal ins Universum heraufbeschworen, sondern eine selbstreflexive Suche nach okkultem Wissen.

Dennoch schulen rituelle Formeln in Vorworten eine weitere Kernkompetenz des okkulten Wissenssystems: textuell gesteuertes Imaginieren auf Kommando. Der Imagination wird in okkulter Praxis ein hoher Stellenwert gegeben. Erinnert sei an die Ritualdefinition von Bonewits: „Almost every magical-religious ritual known performs the following acts: emotion is aroused, increased, built to a peak. A *target* is imagined and a goal made clear. The emotional energy is focused, aimed and fired at this goal." (1989: 159) Auch in Starhawks und Valentines deontischem Skript „Basic Spellcasting" ist „[d]evelop a clear intention, strongly visualized" (*TTWS*: 196), d.h. bildliches Imaginieren, ein unverzichtbarer Bestandteil. Das Imaginieren der Welt einer Fiktion ist weder von der Akkumulation von Energie begleitet noch auf ein reales Ziel gerichtet wie in Wicca-Ritualen. Doch auch das Imaginieren einer unzugänglichen Welt schult die Imagination. In Vorworten zugespitzte rituelle Formeln trainieren diese Kompetenz durch die Inszenierung eines Startmomentes. Startformeln pointieren einen Startmoment des Imaginierens einer fiktiven Welt. Gardners „Then come with me into the past" (*HMA*: 8) ist der Startschuss zum Imaginieren, ebenso

Laurels „Behold, I have set before you an open door.“ (*IaB*: 12) Die Tür taucht bei Laurel noch zwei Mal auf, in der fiktiven Welt des Romans als auch im deontischen Skript „School Door and Guide“ im Anhang. Wenn der Leser das deontische Skript zu praktizieren versucht, hat er das Imaginieren der Tür bereits zwei Mal geübt.

Das Vorwort als Kommunikations- und Schwellenritual macht den Leser somit zum selbstreflexiven Sucher nach okkultem Wissen und gibt gleichzeitig dem Leser das Kommando zum Imaginieren, was ihn auf reale Ritualsituationen vorbereitet. *Initiation at Beltane* ist der radikalste Fall, da zahlreiche Romanpassagen explizit als für okkulte Praxis verwendbar herausgestellt werden. Der Roman orchestriert deontische Skripte in Anhängen und praktizierbare Passagen des Romans zu einem einsteigerfreundlichen Anstieg an Detailliertheit, in dem die Romanlektüre Vorstufe zur Praxis ist. Kapitel 7 erarbeitet die Doppelkonzeption des Textes als Fiktion und Instruktion und stellt den Verlauf der Detailliertheit dar (vgl. 7.3). Weitere Unterschiede zwischen dem Imaginieren in okkulter Praxis und dem des Lesens stellt Kapitel 3.6 in Anschluss an Isers Theorie des Imaginären vor.

Nachdem die zentralen Funktionen von paratextuellen Metareferenzen esoterischer Romane erarbeitet sind, sollen Mehrfachrahmungen verschiedener Paratexte beschrieben werden. Solche Mehrfachrahmungen können historisch variabel sein, wie *High Magic's Aid* zeigt: In der bisher betrachteten Ausgabe von 1975 spricht eine unbekannte Sprechinstanz im Klappentext über den Autor und den Text. Darauf folgt das Vorwort von Raymond Buckland, das zusätzlich zu Bucklands Meinung historische Reaktionen verschiedener Gruppen von Neuhexen auf die Person Gardners und seinen Roman wiedergibt. Dann folgt das Vorwort von Gardner selbst. In der Ausgabe von 1996 steht statt des Vorworts von Buckland ein Vorwort von Gavin und Yvonne Frost, den Herausgebern.

Um diesen unterschiedlichen Paratexten hinsichtlich der oben genannten Funktionen analytisch gerecht zu werden, müssen Privilegien der jeweiligen Sprechinstanz und ihre Beziehung zum Text bestimmt werden. Damit rücken Unterschiede zwischen den Funktionen von Autoren, Herausgebern und

Kommentatoren in den Blick. Ein signifikanter Unterschied liegt darin, welche Instanz bei der Publikation des Textes das letzte Wort haben kann:

> Die Tatsache, daß der Text in der vorliegenden Gestalt publiziert wurde, ist dagegen als degenerierter Index dafür zu werten, daß der Text den Kriterien desjenigen entsprach, der die Entscheidung für den ‚Veröffentlichungsakt' getroffen hat. Das ist in den meisten Fällen der ‚Autor des Werkes', der das Manuskript ‚zum Druck gibt'. Es kann aber auch ‚jemand anders als der Autor sein', etwa ein Herausgeber, der sich in seinem Handeln entweder ‚nach dem Willen des Autors' richtet, oder eben auch nicht. (Wirth 2008: 78)

Tritt der Herausgeber nicht explizit in Erscheinung, ist das als generelle Billigung des Textes seitens des Verlages zu betrachten, sonst wäre der Text nicht erschienen. Treten Autor und Herausgeber explizit paratextuell als Sprechinstanzen auf, kann der Herausgeber eine zweite bewertende Instanz sein. Dabei ist relevant, ob es sich um einen emischen oder etischen Herausgeber handelt und welche Aspekte des okkulten Wissens er bewertet. So bezeichnet der Herausgeber der Ausgabe von *High Magic's Aid* von 1975 das okkulte Wissen des Textes als „authoritative accounts of magical practices performed by the Magus, past and present." (*HMA*: U4). Der Herausgeber versucht nicht wie im Fall von *Omega*, möglichst nur über nicht okkulte Wissensbestände zu reden, er stützt vielmehr die Authentisierung des okkulten Wissens noch zusätzlich zum Autor und trägt so zur Leserlenkung bei. Das Gegenteil, eine Kritik des Herausgebers an Text und Autor, kann allerdings der Fall sein, wie die Ausgabe von 1996 belegt. Dort nutzen die Herausgeber Gavin und Yvonne Frost die Macht des letzten Wortes, um das okkulte Wissen aus emischer Perspektive explizit sachlich falsch zu nennen (vgl. Gardner 1996 [1949]: iii).

Neben Vorworten prangen oft Kommentare bekannter Persönlichkeiten auf den vorliegenden esoterischen Romanen.[159] Ihre Kurzkommentare sind bei Wicca-Romanen immer „lobende Urteile" (Genette 1992b: 31), nie kritische. Sie sind wesentlich kürzer als Vorworte und haben nicht das Volumen zur Verfügung, das Konzept des Textes zu elaborieren. Ihr Funktionspotential liegt darin, dass ihre Redeinstanzen den Autor und den Herausgeber an Bekanntheit übertreffen können. So wird Starhawks *The Fifth Sacred Thing* (1993) auf dem Cover von „Marion Zimmer Bradley, author of *The Mists of Avalon*" gelobt. Als weltweit bekannte Autorin steht sie für literarische Qualität. Es wird nicht erwähnt, dass sie Neuheidin ist. Andere Redeinstanzen treten explizit als Wicca auf. So hebt „Gavin

[159] Genette bestimmt solche Elemente als verlegerischen Peritext, speziell als *blurps* (vgl. 1992b: 31).

Frost, coauthor of *The Witch's magical Handbook* and co-founder [sic] of the Church and School of Wicca" (U4) die Faktizität des Wissens in Laurels *Initiation at Beltane* hervor. Im Vergleich zu Gardner, Farrar und Starhawk ist Laurel keine Berühmtheit der Wicca-Religion. Gavin Frost dagegen tritt im Paratext als einer der Gründer der *Church and School of Wicca* auf, d.h. als eine der neueren wichtigen Persönlichkeiten von Wicca. Den Lesern wird so vermittelt, dass der Text trotz unbekanntem Autor hochwertig ist. Zusätzlich werden die Leser auf die *Church and School of Wicca* hingewiesen, d.h. darauf, dass die Wicca-Religion weit genug verbreitet ist, um eine solche Institution zu besitzen. Paratextuelle Kommentare, die weder vom Autor noch vom Herausgeber stammen, haben ihre Funktion folglich darin, dass sie den Namen des Kommentatoren sowie seine Rolle in der Öffentlichkeit als Qualitätssiegel auf den Text setzen.

Nachdem die zentralen Funktionen der Paratexte von esoterischen Romanen bestimmt sind, werden nun die Paratexte von Populär-Esographien betrachtet. Das schließt den Geltungsanspruch ebenso ein wie die Instruktion zur selbstreflexiven Suche. Ein erster Unterschied zwischen esoterischen Romanen und Populär-Esographien liegt im paratextuell formulierten Geltungsanspruch. Da esoterische Romane durch ihre Gattungsbezeichnung den Fiktionsvertrag aufrufen, erklären sie vor der Lektüre des Textes paratextuell, dass sie trotz der Gattungsbezeichnung auch faktisches Wissen beinhalten. Bei Sachbüchern gilt dagegen die Tatsachenkonvention, zu der Überprüfbarkeit, Widerspruchsfreiheit und Eindeutigkeit gehören. Herrmann schlägt einen „Sachbuchvertrag" (2005: 16) vor, der die Wirksamkeit potentieller textueller Fiktionalitätssignale, vor allem darstellungsbezogener, entkräften kann, da ein Sachbuch auch unterhalten soll.[160] Pragmatischer Ausgangspunkt ist beim Sachbuch jedoch auch die Tatsachenkonvention. Viele Sachbücher setzen keine expliziten Signale für Faktualität im Paratext, da faktuales Sprechen als Normalfall von Kommunikation gilt (vgl. Herrmann 2005: 13). Nur manche Sachbücher, meist stärker autobiographische oder reportageartige Texte, haben einen größeren „Rechtfertigungsdruck" (Herrmann 2005: 13). Populär-Esographien besitzen einen solchen Druck aufgrund ihres kulturell nicht anerkannten Wissens. Gattungsbezeichnungen weisen daher darauf hin, dass der Text im Rahmen der

[160] Vgl. für eine Untersuchung von Darstellungsverfahren bei der Darstellung von Geschichte in der Spannung zwischen Sachbuchvertrag und Konventionen der Historiographie Kapitel 4.2.2.

Tatsachenkonvention faktisches Wissen vermitteln möchte, das der Autor und seine esoterische Strömung wirklich für wahr halten. So wird Crowleys *Wicca – TOR* (1996) im Klappentext als „introduction to the modern practices and beliefs" und „exposition of present day coven witchcraft" (U4) und Farrars *What Witches Do* als „really intelligent, well-written and informative book on present-day witchcraft" (U4) bezeichnet. Fälle von für das „Sachbuch typischen zwitterhaften Gattungsbezeichnungen und verwirrenden Angaben in den Paratexten […] wie *nonfiction novel*, *factifiction* oder *faction*" (Herrmann 2005: 20) sind unter den vorliegenden Wicca-Sachbüchern nicht anzutreffen.[161] Die Texte bemühen sich um einen klaren Aufruf der Tatsachenkonvention durch Gattungsbezeichnungen. Sie vermeiden auf dieser Ebene das „strange borderland between factual and fictional narratives" (2001: 38), in dem Hammer *movement texts* ansiedelt.

Da Wicca-Wissen kulturell nicht als *reason* anerkannt ist, bleiben die Paratexte nicht beim Aufruf der Tatsachenkonvention stehen, sondern elaborieren den Geltungsanspruch des okkulten Wissens durch Konzepte von Wahrheit und Überprüfbarkeit. Eine Form des Anspruches auf Wahrheit und Überprüfbarkeit findet sich in paratextuellen Hinweisen einiger Populär-Esographien, die sich als Aufruf eines kulturell konventionalisierten Instruktionsvertrages bestimmen lässt. Damit ist nicht die instruktive Funktion von Paratexten, „den Leser über die Disposition und das Konzept des Werkes zu unterrichten" (Wirth 2008: 94) gemeint, sondern paratextuelle Instruktivitätssignale für praktisches Wissen, so wie es deontische Skripte vermitteln. Der Instruktionsvertrag geht jedoch über die Behauptung von Überprüfbarkeit, Widerspruchsfreiheit und Eindeutigkeit hinaus. Durch einen Instruktionsvertrag legitimiertes praktisches Wissen behauptet zwar ebenfalls, wahr zu sein, dazu kommen aber spezielle Bedingungen der Überprüfbarkeit und besondere Aspekte der Brauchbarkeit.

Instruktionen behaupten eine Überprüfbarkeit durch eigene Erfahrung. Faktische Elemente eines Erlebnisberichtes oder einer *Emic History* sind zwar überprüfbar, aber nicht erlebbar. Ein Satz einer *Emic History* kann das illustrieren:

> When William who became the Conqueror (and who was himself reputed to be the son of a witch) allowed Harold to leave for England, he made him swear loyalty on two altars, one

[161] Das gilt auch für *Initiation at Beltane*, das zwar ‚zwitterhafte' Züge hat, aber keine hybriden Gattungsbezeichnungen trägt, sondern sich vielmehr sowohl als „novel" als auch als „training manual" versteht.

> Christian and one pagan, and this incident, recorded in the Bayreux[sic] Tapestry, must have seemed perfectly natural at the time. (*WWD*: 23)

Ob der Schwur so passiert ist, ist per Recherche im Rahmen wissenschaftlicher Thesenbildung prüfbar. Der Teppich von Bayeux kann als Quelle betrachtet und der allgemeine kulturelle Kontext der Zeit kann wissenschaftlich auf die These „seemed perfectly natural" befragt werden. Erfahrbar ist dieses Wissen nicht. Das gilt auch für Erlebnisberichte, da auch sie in der Vergangenheit liegen. Der Leser kann nur die Plausibilität beurteilen und abgeleitete, vermittelte Gewissheit erreichen. Ein Instruktionsvertrag erhebt dagegen den Anspruch, ein Wissen zu vergeben, das anhand eigener Erfahrung unmittelbar selbst überprüfbar ist. Ein Kochrezept verspricht, dass der Backende selbst prüfen kann, ob der Kuchen im Ofen aufgeht. Durch den Instruktionsvertrag legitimierte okkulte deontische Skripte behaupten, dass der Praktizierende die Wirksamkeit okkulter Praxis erleben kann. Die erreichbare Evidenz ist eine primäre, selbst erlebte.

Weiterhin rückt im Instruktionsvertrag die Brauchbarkeit des Wissens in den Vordergrund. Instruktionstexte „bieten ein Wissen bzw. Kenntnisse an, das den Rezipienten zur Handlung befähigt oder befähigen kann" (Neckermann 2001: 22).[162] Dazu gehören die Versprechen der Vollständigkeit, Notwendigkeit und Ungefährlichkeit. Ein instruktiver Text wie ein deontisches Skript muss immer vollständig genug sein, um das versprochene Ergebnis erzielbar zu machen. Weiterhin muss er in der richtigen Reihenfolge erzählen. Genauso wenig wie ein Rezept für einen Kuchen das Backpulver nicht ignorieren oder an falscher Stelle erwähnen darf, müssen auch okkulte Instruktionen vollständig sein und in der richtigen Reihenfolge stehen. Die Elemente müssen darüber hinaus notwendig sein, d.h. Exkurse dürfen nicht vorkommen, da sie das deontische Skript unnötig verkomplizieren und die Reihenfolge durchbrechen würden. Ungefährlichkeit ist ein weiterer unverzichtbarer Bestandteil der Brauchbarkeit. Viele okkulte Praktiken bergen nach Wicca-Auffassung Risiken für die körperliche und geistige Gesundheit. Der Instruktionsvertrag verspricht, dass der Leser keinen Schaden davonträgt, wenn er sich an den Text hält.

[162] Instruktionen überlassen im Gegensatz zu direktiven Texten dem Leser die Entscheidung über die Handlung. Direktive Texte wie Verträge, Gesetze oder Verordnungen besitzen einen höheren Grad an Verbindlichkeit.

Die notwendige Unterscheidung eines Instruktionsvertrages vom Tatsachenvertrag zeigt sich bei Populär-Esographien darin, dass sie mit dem paratextuellen Aufruf der Tatsachenkonvention nicht automatisch auch den Instruktionsvertrag aufrufen. Wie unterschiedlich Schwerpunktsetzungen sein können, zeigt ein Vergleich zwischen Crowleys *Wicca – TOR* und *The Twelve Wild Swans*. Die Texte elaborieren ihre Konzepte von Wissen sowie die Möglichkeiten und Bedingungen der Überprüfbarkeit. Die Lektürehaltung entsteht auch bei Populär-Esographien nicht „rasch und zumeist intuitiv richtig" (Klausnitzer 2008: 40), sondern wird in Vorworten und Einleitungen festgelegt. Auch durch die Paratexte von Populär-Esographien wird eine selbstreflexive Suche generiert, die zwar von den Textkategorien Nicht-Fiktion und Instruktion ausgeht, aber ganz unterschiedlich beschaffen sein kann.

Einen stark vom Instruktionsvertrag geprägten Geltungsanspruch entwirft die „Introduction" von *The Twelve Wild Swans*.[163] Starhawk und Valentine fassen den Geltungsanspruch des Werkes zusammen: „In it we have attempted[164] to document some of the exercises, processes, and training materials that our community has developed over the past twenty years and to put them in a form that can lead learners through a transformational journey." (*TTWS*: XVI) Das okkulte Wissen wird als *reason* bezeichnet. Als Ergebnis jahrzehntelanger Arbeit einer Gemeinschaft ist es intersubjektiv getestet und verifiziert worden. Deutlich ist der Instruktionspakt mit seiner Betonung der Brauchbarkeit des Wissens festzustellen. Die Beurteilung des Wissens, die dem Leser paratextuell nahegelegt wird, zielt kaum auf Kategorien der Wahrheit, sondern der Brauchbarkeit. Die Gattungsbezeichnungen „manual" und „guide" rufen die Konvention instruktiver Texte auf. Die einzigen Kategorien, die die „Introduction" dem Leser noch anbietet, betreffen die Kriterien „which parts of it affect you strongly and which seem irrelevant" (*TTWS*: XXIII). Die selbstreflexive Wissenssuche ist primär

[163] Die „Introduction" ist ein Beispiel dafür, dass Paratexte von faktualen Texten durch das Layout vom restlichen Text getrennt sein können. So steht die „Introduction" im Inhaltsverzeichnis als Recte während die Kapitel des ‚eigentlichen' Textes kursiv oder in Großbuchstaben stehen. Das Kapitel verwendet weiterhin römische Ziffern als Seitenzahlen, damit das Märchen *The Twelve Wild Swans* auf Seite 1 beginnen kann.

[164] Starhawk bezeichnet ihr Buch zwar als einen Versuch, was auf Einschränkungen des Geltungsanspruches hinweist, diese sind jedoch rein quantitativer Art. Das Wissen der realen Hexen erscheint als zu umfangreich, um in ein Buch zu passen, nicht als nicht kommunizierbar.

Brauchbarkeitssuche. Auch die Vollständigkeit des Wissens und seine Ungefährlichkeit werden betont: „While many resources exist that give an introduction to magic, this book moves beyond beginning work to include advanced techniques to both individuals and groups.“ (*TTWS*: XVI) Um den hohen Wissensstand erreichbar zu machen, schlagen die Sprecher verschiedene Lektürereihenfolgen und -verhalten für Anfänger, Fortgeschrittene und Lehrende vor (vgl. *TTWS*: XXIII). Auch die Bedingungen für die Ungefährlichkeit des Wissens werden bestimmt. Zu den „cautions, suggestions, and safeguards“ (vgl. *TTWS*: XXIV) gehört vor allem die Warnung vor Machtmissbrauch durch Lehrende. Damit ist exemplifiziert, dass Populär-Esographien zwar wie die esoterischen Romane auch in Paratexten über das Konzept des Werkes aufklären und dem Leser Kategorien zur Selbstreflexion vorgeben und dass diese Kategorien jedoch nicht Fiktion und Nicht-Fiktion sind. Stattdessen kann neben Nicht-Fiktion auch der instruktive Geltungsanspruch überwiegen, der eine Erweiterung des Tatsachenvertrages ist.

Darüber hinaus können die Paratexte von Populär-Esographien auch mit eigenen, nicht kulturell konventionalisierten Kategorien operieren. Crowleys *Wicca - TOR* stürzt den Leser bei der paratextuellen Setzung von Geltungsansprüchen in ein Geflecht von Kategorien, zwischen denen sich die Spannung von Gnosis als Lebensanschauung auftut. Die Gattungsbezeichnung „authoritative exposition“ (Crowley 1996: U4) ruft den Tatsachenvertrag auf, ohne auf die deontischen Skripte im Werk hinzuweisen. Die Selbstbezeichnung als „introduction to the modern practices“ (Crowley 1996: U4) thematisiert zwar okkulte Praxis, die Vermittlung könnte jedoch auch deskriptiv geschehen und nicht zwingend instruktiv. Die Einleitung listet verschiedene Kategorien des Wissens auf: „It [=Wicca, MG] is a living, growing system of thought, belief, ideas, knowledge and experiences, each part of which is build upon the next.“ (Crowley 1996: IXf.) Anstatt aus diesen Kategorien ein Programm des Textes zu entwerfen, thematisiert sie das gnostische Axiom, die Gültigkeit eines nur persönlich erlebbaren, nicht kommunizierbaren Wissens, anhand der Kategorie ‚mysteries‘. Sie steht in der Spannung von Gnosis als Lebensanschauung, d.h. zwischen Nicht-Rationalisierbarkeit und dem Versuch, trotzdem zu rationalisieren: „If too much is explained about a mystery, it is rationalised and becomes a product of the finite

conscious mind, not a product of the infinite unconscious.“ (Crowley 1996: X) Das „infinite unconscious“ ist Crowleys Konzept von *knowledge of the self as knowledge of god*. Bis zu welchem Grad die Mysterien rationalisiert werden können, bleibt offen. Die Nicht-Rationalisierbarkeit umfasst explizit auch die epistemologische Frage, auf welche Weise die Mysterien zu finden sind. Zunächst nennt Crowley eine mögliche Form der Kommunikation: „This is truth that is intuitive and non-verbal; truth which is communicated through symbols and myth.“ (1996: X) Sie spricht somit zwar von Kommunikation, schließt „words and books“ (Crowley 1996: X) aber explizit aus. Die Kommunikation geschieht ihr zufolge durch die Erfahrung der Symbole und Mythen in Ritualen. Auch der Weg zur Erfahrung der *mysteries* ist nur durch Erfahrung zu finden. Eine Kritik an kommunizierbarem Wissen zeigt sich auch in ihrer Kritik an *faith*. Die Option, das Wissen des Buches einfach als Objektivierung von Wissen zunächst zu glauben, bevor die Erfahrung gemacht ist, schließt sie aus: „The danger of writing about Wicca is that people will accept too readily what we write and will not seek to find the answers, and more importantly the right questions, for themselves.“ (Crowley 1996: X) Der Anspruch des Textes, faktisches Wissen zu transportieren, wird zusätzlich durch das Eingeständnis relativiert, dass er auch „error“ und „bad bits“ enthält (vgl. Crowley 1996: X) Entscheiden, in welche Kategorie ein Wissenselement fällt, kann nur das Subjekt: „[…] sometimes opposing views will be equally right for those who hold them.“ (Crowley 1996: XI) Der Anspruch faktualer Texte auf Überprüfbarkeit, Widerspruchsfreiheit und Eindeutigkeit wird im Paratext von *Wicca - TOR* somit untergraben. Crowley nennt zahlreiche Kategorien der Erfahrung und des Wissens, addiert eigene Konzepte und zieht den Leser in Paradoxien und Mehrdeutigkeiten. Der Text erscheint als ein möglicher Weg zu Wicca, jedoch ohne eine eindeutige Präzisierung der Schritte, die er ermöglicht. Die selbstreflexive Wissenssuche wird durch das metareferentielle Verwirrspiel der Kategorien radikalisiert. Gleichzeitig wird konsequent auf die eigene Erfahrung verwiesen, die der Text nicht bieten kann. *Wicca - TOR* zieht den Leser in Spannung von Gnosis als Lebensanschauung, um Selbstreflexivität zu erzeugen. Der Anspruch von *The Twelve Wild Swan*s ist dagegen, *reason* zu beinhalten und eine genaue Instruktion zur Erfahrung bieten zu können.

Mit dem jeweiligen Geltungsanspruch des okkulten Wissens hängt auch das paratextuell entworfene Bild des Autors zusammen. Der Klappentext von *Omega* charakterisiert Farrar und seine Lebensweise. In vielen esoterischen Romanen von Wicca bleibt der Autor allerdings eher blass. In den vorliegenden Populär-Esographien ist es im Gegensatz dazu der Autor selbst, der sich als Sprechinstanz vorstellt. Grund dafür ist, dass bei Romanen eine Aufspaltung in Autor und Erzählinstanz vorliegt. Wie die Erzählsituationen in esoterischen Romanen gestaltet sind und wie diese Aufspaltung funktioniert, erläutert Kapitel 3.5.2 näher. Bei Sachbüchern wird der Autor des Paratextes immer mit der Sprechinstanz des Haupttextes gleichgesetzt. Die Autoren sind als Sprechinstanzen im Text durchgängig präsent, wenn auch mit unterschiedlicher Explizität. Die Charakterisierungen der Sprecher sind daher umfangreicher und detaillierter als bei esoterischen Romanen. Die Texte benötigen eine präzisere Bestimmung ihrer Funktion und der Bedingungen und Motivationen, die für die Kommunikation okkulten Wissens gelten sollen. Crowley beschreibt ihre Funktion als Autor nur unpräzise: „So why write at all? I write because I believe that Wicca has important messages for the world today." (1996: XI) Da die Mysterien von Wicca nur durch eigene Erfahrung erschließbar sind, ist ihr Konzept von Autorschaft eher durch das Aufwerfen von Fragen und der Vorstellung der Wicca-Religion als Weg zur Erkenntnis bestimmt. Ihre Selbstbeschreibung ist aufgrund dieser schwachen Funktion blass und unpersönlich.

Ganz anders thematisieren Starhawk und Valentine ihre Funktion als die eines „teachers" (*TTWS*: XX). Die dominant instruktive Ausrichtung des Textes erfordert eine Legitimation der Instruktoren. Ihr Konzept von Lehre beschreiben sie als „power-with, [which] is relational, the influence or status we might have among a group of equals." (*TTWS*: XIX) Damit schützen sie ihren Wissensvorsprung gegen Vorwürfe der Machtausübung. Instruktion wird als Anleitung aufgefasst, nicht als Nachfolge eines Gurus. Den Akt der Publikation beschreiben sie als einen Schritt des Glaubens („act of faith", *TTWS*: XXVI), der darin besteht, die Kontrolle über den Text aufzugeben. Das Risiko besteht demnach darin, dass Teile des Textes ohne die nötige Qualitäts- und Sicherheitskontrolle benutzt werden könnten, was zu gefährlicher Ausübung von

Macht führen könnte. Die textuellen Sprechinstanzen bestätigen den hohen Geltungsanspruch des Wissens durch ihr Selbstbild als Mentor mit Privilegien und Pflichten. Während die Sprechinstanz von *Wicca - TOR* in ihrer Funktion als Autor und auch in ihrer persönlichen Selbstdarstellung blass bleibt, treten Starhawk und Valentine im Paratext mit großer persönlicher Explizität und präziser Funktionsbeschreibung als textuelle Sprechinstanzen auf. Mit den unterschiedlichen Geltungsansprüchen des okkulten Wissens variiert auch die Selbstbeschreibung des Autors.

Gemeinsam haben esoterische Romane und Populär-Esographien dabei, dass es sich stets um authentische Paratexte und Redeinstanzen handelt.[165] Auch wenn die Präsenz und die Funktionen der Instanzen variieren, die Eindeutigkeit der Authentizität wird nie durch gegenläufige Signale gestört. Als Authentizitätssignal fungiert meist die Entsprechung des Namens über verschiedene Bereiche des Paratextes, beispielsweise Gardners Name unter seinem Vorwort und auf dem Umschlag oder Farrars Name als Autor und vom Herausgeber charakterisierte Person. Jedes Signal, das den Verdacht erregen könnte, es handele sich um ein fiktives Vorwort, würde die auf das okkulte Wissen ausgerichteten Faktizitäts- bzw. Faktualitätsbehauptungen stören.[166] Eine Verunsicherung des Lesers durch Spiele mit fiktiven Vorworten oder Herausgeberfiktionen würde die Bestrebungen unterwandern, auf eine reale Strömung okkulten Wissens hinzuweisen und Aufklärungsarbeit zu leisten. Esoterische Romane und Sachbücher halten sich aufgrund des Bezugs auf kulturell nicht anerkanntes okkultes Wissen in dieser Hinsicht an die üblichen

[165] Dieser Begriff ist von Genette: „Ein Vorwort kann einer wirklichen oder einer fiktiven Person zugeschrieben werden; wenn die Zuschreibung an eine wirkliche Person durch irgendein anderes Indiz und möglichst *alle* anderen paratextuellen Indizien bekräftigt wird, so bezeichnen wir es als *authentisch*; wird sie durch irgendein gleichartiges Indiz entkräftet: als *apokryph*. Ist die Person der Zuschreibung fiktiv; so bezeichnen wir diese Zuschreibung und das Vorwort als *fiktiv*." (1992b: 174)

[166] Genette betont die Bedeutung des Namens für Gattungsverträge: „Der Autorenname erfüllt eine je nach den Gattungen sehr unterschiedliche Vertragsfunktion: Sie ist bei der Belletristik nicht vorhanden oder nur schwach, weitaus stärker hingegen bei allen Arten von referentiellen Schriften, bei denen sich die Glaubwürdigkeit der Aussage oder ihrer Weitergabe weitgehend auf die Identität des Zeugen oder Berichterstatters stützt. Dadurch sind Pseudonyme oder Anonyme bei Werken historischen oder dokumentarischen Charakters recht selten anzutreffen, erst recht wenn der Zeuge in der Erzählung selber impliziert ist." (1992b: 44) In Populär-Esographien ist der Autor u.a. Zeuge der Ereignisse in Erlebnisberichten, in esoterischen Romanen Zeuge der Faktizität des okkulten Wissens.

Konventionen von Romanen und Sachbüchern oder, wie Genette es formuliert, an das größte „Maß an Banalität“ (1992b: 174).

Als Teil der Leserlenkung in esoterischen Romanen fiel die Inszenierung eines Anfangsmomentes in *High Magic's Aid* und *Initiation at Beltane* auf. Auch in Populär-Esographien wird der Beginn des Textes teilweise durch rituelle Formeln pointiert. Ob das passiert, steht in Relation zum Geltungsanspruch. Crowleys Populär-Esographie pointiert den Start der Lektüre nicht, da der Anspruch des Werkes lediglich darin liegt, Selbstreflexivität hinsichtlich grundliegender Kategorien von Wissen und Erfahrung zu schaffen, anhand derer sich der Leser mit dem Text und der eigenen Erfahrung auseinandersetzt. Starhawk und Valentine versprechen dem Leser dagegen viel mehr bei der Lektüre. Die Grenze zum Text wird performativ zum Beginn einer Reise gemacht, die mit dem Märchen beginnt: „The mists part, the barge awaits. Tune your ears to the voices of the otherworld, and gather your courage. The journey begins.“ (*TTWS*: XXV) Dem Leser wird versichert, dass im Moment des Umblätterns und Weiterlesens unmittelbar eine Reise ins Wissen beginnt, nicht erst zu einem späteren Zeitpunkt nach okkulter Praxis wie bei Crowley. Wie auch in Gardners *High Magic's Aid* sind es in *The Twelve Wild Swans* die textuellen Sprechinstanzen der Autoren, die das Kommando zum Imaginieren geben. Den Herausgebern der Texte kommt diese Funktion des Zeremonienmeisters nicht zu. Die Sprechinstanz des performativen Anfangsmomentes ist in esoterischen Romanen und Populär-Esographien die gleiche.

Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Metareferentialität in den Paratexten von esoterischen Romanen und Populär-Esographien lassen sich wie folgt zusammenfassen: Erstens stellen Populär-Esographien dem Leser paratextuell andere Kategorien zur Wissenssuche zur Verfügung als Romane, da sie durch ihren Status als Sachbuch den Tatsachenvertrag aufrufen und nicht den Fiktionspakt. Während der Leser bei esoterischen Romanen Wissenselemente als faktisch oder fiktiv einzustufen hat, differenzieren Populär-Esographien andere Kategorien der Wahrheit und Überprüfbarkeit des Wissens. Teilweise geschieht das in Gestalt eines Instruktionsvertrages, der in Ergänzung zum Tatsachenvertrag Überprüfbarkeit durch eigene Erfahrung behauptet und Bedingungen der

Brauchbarkeit des Wissens wie Vollständigkeit und Gefahrlosigkeit ausführt. Sowohl in esoterischen Romanen als auch in Populär-Esographien vollziehen performative Rituale die Akzeptanz der jeweiligen Kategorien als Gelingensbedingung einer Lektüre, die eine selbstreflexive Wissenssuche sein soll. Zweitens gilt beim Sachbuch die Konvention der Gleichsetzung von realem Autor und Sprecherinstanz, was zur Folge hat, dass die paratextuelle Präsenz des Autors stärker ausgeprägt ist als in den Romanen. Während der Autor in den Paratexten esoterischer Romane primär thematisiert wird, um okkultes Wissen als faktisches Hexenwissen auszuweisen, werden die Funktionen des Autors in den Paratexten der Populär-Esographien mit Blick auf den Tatsachen- und den Instruktionsvertrag bestimmt. Diese Funktionsbestimmungen nehmen die Autoren als Sprechinstanzen selbst vor.

3.4.2 Wirklichkeitsbezug: Kategorien zur Beschreibung der Wirklichkeitsentsprechung von Fiktionen, Nicht-Fiktionen und Instruktionen

> „Although the story is a fictionalized fabric, its tapestry is enriched by real events that were woven into it.“
>
> (*IaB*: 13)

Neben der Metareferentialität ist der Bezug auf die außerliterarische, nicht textuell verfasste Wirklichkeit der zweite Aspekt der Selektionsstruktur von esoterischen Romanen und Populär-Esographien. Da zur Selektionsstruktur von Romanen konkreter anwendbare Begriffe vorliegen als zur Selektionsstruktur von Sachbüchern, konzentriert sich dieses Kapitel zunächst auf Kategorien zur Beschreibung der esoterischen Romane. Anschließend werden Überlegungen zum Wirklichkeitsbezug von Populär-Esographien angestellt.

Der autorseitigen Selektion von Elementen stehen im pragmatischen Fiktionsverständnis von Nickel-Bacon et al. leserseitige Operationen gegenüber. In Anlehnung an Landwehr, Eco und Rusch lassen sie sich wie folgt zusammenfassen:

> Leser(innen) suspendieren ihr reales Selbst und sind bereit, durch Dekodierung und Visualisierung eine imaginäre Welt zu rekonstruieren, auch wenn einzelne Aspekte mit ihrem Realitätsmodell kollidieren: Sie sprechen auch Personen, Objekten und Sachverhalten, die sie eigentlich für irreal halten, (zumindest vorrübergehend) den

> Seinsmodus möglicher Existenz zu und kombinieren sie mit Aspekten, die ihrem gängigen Weltbild entsprechen. Kurz: Sie attribuieren der durch die Lektüre von Fiktionen konstruierten Welt einen Sonderstatus, der den „suspension of disbelief" impliziert. (Nickel-Bacon et al. 2000: 288)[167]

Der Fiktionsvertrag hat eine intentionale Umdeutung der Leserrolle zur Folge, so dass er eine „Quasi-Referenzialisierung" und „Quasi-Ontologisierung" durch Existenz-Supposition von „Quasi-Welten" (vgl. Rusch 1997: 134) vornimmt, die den Sonderstatus der Fiktion ausmacht.

Elemente, die nicht dem Wirklichkeitsmodell des Lesers entsprechen, sind Fiktionalitätssignale, nicht aber „notwendige oder gar hinreichende Merkmale von Fiktion" (Nickel-Bacon et al. 2000: 293). Bei Nickel-Bacon heißen diese ‚irreale' Elemente (vgl. 200: 291). Sie signalisieren dem Leser, den Text als Fiktion und das Element als fiktiv einzustufen. Dagegen fungieren reale Elemente, etwa eindeutige und verifizierbare Orts-, Zeit- und Quellenangaben als Faktualitätssignale, „da sie den Bezug auf die externe Realität und damit den Anspruch der Wirklichkeitsentsprechung indizieren" (Nickel-Bacon et al. 2000: 293).[168] Auch dabei gilt, dass die Signale nur Indikatoren sind. Fiktionen können ebenfalls faktische Elemente enthalten.

Da Leser unterschiedliche Wirklichkeitsmodelle haben können, ist die Setzung notwendig, von welchem Leser die Analyse ausgeht. In der pragmatischen Perspektive ist es notwendig, einen angenommenen Leser bzw. eine Gruppe von Lesern hinsichtlich ihres Wissens zu spezifizieren, da ‚Wirklichkeit' die Erfahrungswirklichkeit des Lesers bezeichnet. Nickel-Bacon et al. gehen nicht von einer positivistisch erkennbaren Wirklichkeit aus, sondern sehen Wirklichkeit im Sinne eines kognitivistischen Konstruktivismus als

> die beobachterabhängige externe Welt – genauer: die intersubjektiv geteilten Beobachtungen dieser Welt, die sich in einem Wirklichkeits- bzw. Realitätsmodell niederschlagen und daher soziohistorisch sowie soziokulturell differieren. (Nickel-Bacon et al. 2000: 270)[169]

---

[167] Nickel-Bacon et al. rekurrieren auf Landwehr, der fiktionale Kommunikation über den „kointentionalen Akt der Rezeption" (1975: 71) bestimmt. Demnach wird nicht nur die Rolle des Produzenten einer Fiktion umgedeutet, sondern auch die Rezipientenrolle und einzelne Referenzbereiche.

[168] Nickel-Bacon et al. nennen diese Realitätssignale. Mit der Verwendung der Begriffe Faktualität als Qualität der Nicht-Fiktion und Faktizität als Qualität einzelner Elemente ist es jedoch konsequenter, von Faktualitätssignalen und Faktizitätssignalen zu sprechen.

[169] Auch im pragmatischen Fiktionsverständnis von Hoops geht es „ausschließlich [um] die Erfahrungswirklichkeit eines bestimmten textproduzierenden oder -rezipierenden Individuums bzw. die gemeinsame Praxis bestimmter Gruppen, Epochen usw." (1979: 301f.).

Die der vorliegenden Arbeit zugrundeliegende These der Veröffentlichung okkulten Wissens geht von etischen Lesern aus. Etisch bedeutet, dass der Leser kein Okkultist ist. Der okkulte Sinnzusammenhang ist über die persönlich und autonom zugängliche, mindestens durch das eigene Selbst belebte, größere Realität definiert. Etische Leser haben sie nicht akzeptiert. Die Begründungen, Erklärungen und Beispiele in den vorliegenden esoterischen Romanen und Populär-Esographien setzen immer am Wissensstand etischer Leser an.[170] Damit liegen Wicca-Texte, die spezielle Lebensfragen für emische Leser behandeln, etwa Fragen der Kindererziehung in Wicca-Familien, außerhalb des Gegenstandsbereiches, da sie für emische Leser geschrieben sind.

Es wäre jedoch problematisch, den Grad der Entsprechung mit dem Wirklichkeitsmodell etischer Leser nur durch das Begriffspaar real/irreal zu beschreiben. Okkultes Wissen weicht nicht grundsätzlich vollständig vom Wirklichkeitsmodell etischer Leser ab. Beschworene Geister wie in *High Magic's Aid* und invozierte Göttinnen wie in *The Twelve Maidens* können Anlass zu dieser Vermutung geben. Die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Dimensionen des okkulten Wissens hat jedoch gezeigt, dass das Wissen von Wicca trotz seines kuriosen und obskuren Anscheins durchaus Entsprechungen mit dem Wirklichkeitsmodell von Lesern des 20. Jahrhunderts hat. Die Prämisse von Kapitel 2.2 ist, dass die Konstruktion okkulten Wissens auf die gleiche Weise geschieht, „auf die auch jede andere Deutung von Ereignissen, Wahrnehmungen, Gegenständen und Sachverhalten hergestellt wird." (Stenger 1993: 139) Okkultes Wissen bezieht sich zwar auf eine größere Realität, jedoch nicht als fremde Alternative zu der normalen Realität, sondern als ihre Erweiterung. Auch die Perspektivierung des okkulten Wissens als Lebenswissen hat die Übereinstimmungen des okkulten Wissens mit Wirklichkeitsmodellen von Individuen des 20. Jahrhunderts gezeigt. Daher ist das okkulte Wissen nicht vollständig für den etischen Leser irreal.

Der Grad der Wirklichkeitsentsprechung muss aus diesem Grund als graduelle Skalierung beschrieben werden und nicht als binäre Opposition. Nickel-Bacon et al. schlagen dafür eine Skalierung zwischen möglich und unmöglich vor, die in

[170] Das gilt auch für Starhawks Populär-Esographie *The Twelve Wild Swans*, die okkultes Wissen soweit vertieft, dass sie auch an bereits praktizierende Wicca gerichtet ist.

Beziehung zu real und irreal steht. Irreale Elemente können unterschiedlich weit vom Wirklichkeitsmodell des Lesers abweichen. Die Figur Peter in *The Twelve Maiden*s ist für den Leser zum Beispiel zwar eine irreale Figur, möglich ist sie jedoch hochgradig, da ihre Eigenschaften, vor allem ihr Skeptizismus gegenüber dem okkulten Wissen, dem Wirklichkeitsmodell etischer Lesers des 20. Jahrhunderts entsprechen. Reale Elemente sind dagegen immer vollständig möglich. Möglich bedeutet daher immer ‚bloß möglich' (vgl. Zipfel 2001: 80).

Die Kommunikationssituation esoterischer Romane ist so betrachtet als Eingriff in die Deutungsprozesse des Lesers zu verstehen. Die zwei Aufgaben, die als Aspekte der paratextuellen Leserlenkung in Gardners *High Magic's Aid* vorgestellt wurden, können es exemplifizieren. Ein etischer Leser würde die Beschwörung des Geistes Bartzebals ohne gegenläufige Signale als fiktiv einstufen, da sie ihm irreal erscheint. Die Magie erschiene fiktiv wie die Magie des Harry Potter. Die paratextuell instruierte Suche des Lesers beinhaltet jedoch die Behauptung, dass das okkulte Wissen faktisch ist. Bezüglich des okkulten Wissens soll nicht der Geltungsanspruch der Fiktionalitätskonvention aufgerufen werden. Das wäre auch möglich, wenn der Leser die Beschwörung für irreal hält, etwa für Aberglauben des Autors.

Deswegen geht die Aufgabe, die faktischen Elemente zu erkennen, in esoterischen Romanen oft mit der Aufforderung einher, die Plausibilität zu beurteilen. Lektürelenkende Aussagen wie bei Gardner sind als Versuch zu verstehen, den Leser zur Beurteilung der Realität und der Möglichkeit okkulten Wissens anzuregen. Die teilweise sehr aufwändigen Konstruktionen von Evidenzstiftungsprozessen für okkultes Wissen in esoterischen Romanen sind eine Rückbindung des leserseitig Unmöglichen an leserseitig Mögliches. Die irrealen Elemente wie beschworene Geister und Göttinnen werden mit Elementen erklärt, die dem etischen Leser des 20. Jahrhunderts real oder möglich erscheinen. So wird beispielsweise das okkulte Wissen in *The Twelve Maidens* in Auseinandersetzung mit moderner Naturwissenschaft diskutiert, die im Text durch zahlreiche mögliche Elemente vertreten ist. Die Magie des Harry Potter wird beispielsweise als vollständig evident konstruiert, sie funktioniert in der Fiktion ohne Zweifel intersubjektiv nachvollziehbar. Warum sie funktioniert, wird

kaum erklärt, der Brückenschlag ins Mögliche des 20. oder 21. Jahrhunderts ist nicht Zielsetzung. Anhand dieses Unterschiedes wurde der esoterische Roman von der phantastischen Literatur abgegrenzt.

Eine Analyse des Wirklichkeitsentwurfs esoterischer Romane kann zeigen, wie die Texte hinsichtlich der Entsprechung mit der Wirklichkeit etischer Leser gestaltet sind. Erstens ist dafür die Frage nach einer modellhaften Segmentierung von Wirklichkeitsmodellen zu stellen. Damit wären Kategorien verfügbar, die beschreiben könnten, in welchen Aspekten der Wirklichkeitsentwurf des Textes dem Wirklichkeitsmodell des Lesers entspricht. Nickel-Bacon et al. (2000: 293) verwenden eine Unterscheidung von Körperwelt, Geisteswelt und Lebenswelt. Hoops stellt bei der Vorstellung seiner Analysekategorien fest, dass es „keine allgemeingültige Segmentierung von Wirklichkeit gibt“ (1979: 302) und macht verschiedene andere Vorschläge. Anstatt einer solchen Kategorisierung soll das im ersten Teil dieser Arbeit erarbeitete Modell okkulter Wirklichkeitskonstruktion verwendet werden. Es beinhaltet eine ganze Reihe Konzepte zur Beschreibung von Wirklichkeitsmodellen wie Evidenzquellen, Typen von Sinnzusammenhängen, Ebenen der Realität wie Körper oder Psyche, Wissensbereiche wie theologisches oder kosmologisches Wissen und Typen von Ereignissen mit Bezug auf den okkulten Sinnzusammenhang. Diese können gut mit traditionellen Romankategorien wie Figuren, Raum und Bewusstsein verknüpft werden.

Eine andere Form der Beschreibung der Wirklichkeitsentsprechung ist darüber hinaus für die Analyse esoterischer Romane sinnvoll. In Studien, die eine Beschreibung des Wirklichkeitsgehaltes von literarischen Texten vornehmen, sind taxonomische Begriffe üblich. Damit kann untersucht werden, „wie detailliert und weitreichend ein Roman die in der Selektionsstruktur enthaltenen außertextuellen Referenzen in sein fiktionales Wirklichkeitsmodell integriert“ (Zerweck 2001: 59). Zerweck situiert Romane des ausgehenden 20. Jahrhunderts zwischen Realismus und Experiment, in denen Heteroreferenzen in großer Dichte und Komplexität auftreten, ähnlich den Wicca-Texten. Er greift für seinen Fiktionalitätsbegriff auf Grundlagen zurück, die Hoops (1979) in seiner Fiktionalitätstheorie erarbeitet hat. Dazu gehört zunächst das Konzept des Skopus,

der die „Reichweite und Bandbreite von Realitätsreferenzen in einem fiktionalen Text“ (Zerweck 2001: 58) bezeichnet. Die Kategorie des Skopus umfasst Fragen von Qualität und Quantität. Hinsichtlich der Qualität lässt sich nach Hoops zwischen ‚Individua‘ und ‚Generalia‘ unterscheiden, d.h. zwischen „spezifischen Realitätsbezügen auf reale Personen, Ereignisse oder Orte (Individua) und allgemeinen Realitätsreferenzen auf die Wirklichkeit, wie z.B. Lebensweisen oder generelle kulturelle und historische Gegebenheiten (Generalia).“ (Zerweck 2001: 59) Dazu kommt die Frage nach der Detailliertheit des fiktiven Wirklichkeitsmodells als Verteilung der Wirklichkeitsentsprechung über die traditionellen Analysekategorien Figuren, Raum, Zeit und Handlung.

Die Kategorien können erste Aspekte der Entsprechung des Wirklichkeitsmodells esoterischer Romane im Kontext der Funktionshypothesen Authentizitäts- und Plausibilitätsbehauptung beschreiben. Ein Blick auf Farrars Roman *The Twelve Maidens* ergibt, dass die Wirklichkeitsentsprechung – spart man das okkulte Wissen vorerst noch aus – durch eine hohe Anzahl von Generalia und wenige Individua bestimmt ist. Ort, Zeit und Lebensweise der Figuren entsprechen zum überwiegenden Teil dem Wirklichkeitsmodell des etischen Lesers. Ein Dorf im England des 20. Jahrhunderts in der Nähe eines alten Steinkreises wird umrissen, in dem Wissenschaftler der Armee ihre Experimente durchführen. Figuren wie die Dorfbewohner und die Wissenschaftler weichen aber hinsichtlich ihrer Lebensweise nicht vom Wirklichkeitsmodell des Lesers ab. Die geringe Anzahl von Individua zeigt an, dass der Roman als Fiktion keine historiographische Dokumentation faktischer Ereignisse anstrebt, sondern eine weitgehend mögliche, in einigen Teilen geradezu durchschnittliche und typisierte Welt entwirft.

Eine Berücksichtigung der Detailliertheit des Wirklichkeitsmodells kann diese Beobachtung ergänzen. Das okkulte Wissen liegt in *The Twelve Maidens* hauptsächlich in den Handlungen der Figuren und ihren Erkenntnisprozessen vor. Diese Bereiche sind es somit, die dem etischen Leser irreal erscheinen. Die Hexen und ihre Fähigkeiten würde er als fiktiv einstufen. Am Wirklichkeitsgehalt wird eine Strategie ersichtlich. Während die Kategorien des Skopus die Breite des Wirklichkeitsmodells beschreiben, betrifft die Intensität „die ‚Tiefe‘ bzw. die eindringliche und gründliche Qualität“ (Nünning 1995c: 243f.). In Farrars Roman

ist vor allem im Bereich der Figuren- und Bewusstseinsdarstellung ein hoher Grad an Intensität zu verzeichnen. Die Emotionen, Gedanken und Dialoge der Figuren sind hinsichtlich des Kontaktes mit dem okkulten Sinnzusammenhang besonders intensiv und möglich dargestellt, was auch Zweifel, Selbstzweifel und Ängste während der Evidenzereignisse beinhaltet. Die Innenwelten unterschiedlicher Figuren beinhalten sich entwickelnde Grade von Akzeptanz, die als Anschlusspunkte an das Wirklichkeitsmodell von Rezipienten fungieren. Trotz einer fiktiven Handlung wie dem Kampf zwischen bösen Hexen und Wissenschaftlern und einem geringen Skopus an räumlichen Individua ist so ein hoher Wirklichkeitsgehalt in gerade den Bereichen zu konstatieren, die als Evidenzquellen arbeiten. Da es sich bei den Figuren um Wissenschaftler handelt, verhandelt die Figuren- und Bewusstseinsdarstellung die Beziehung zwischen Wissenschaft und okkultem Wissen anhand der Frage nach Evidenz (vgl. 5.1.1).

Die Kategorien zur Beschreibung des Wirklichkeitsgehaltes lassen sich mit dem Kriterium der Homogenität zusätzlich ergänzen. Es betrifft die Frage, ob Teile eines Textes einen signifikant anderen Wirklichkeitsgehalt haben als andere, d.h. ob Brüche, Exkurse oder Einschübe vorliegen.[171] *The Twelve Maidens* weist wie viele esoterische Romane eine hohe Homogenität des Wirklichkeitsgehaltes auf. Dies kann mit der Plausibilitätsbehauptung und der entsprechenden Lektürehaltung begründet werden. Träte ein Drache oder ein *Fantasy*-Zauberer wie Gandalf aus Tolkiens *Der Herr der Ringe* in *The Twelve Maidens* auf, würde der Bruch in der Homogenität Probleme verursachen. Der Drache würde aufgrund seiner Irrealität als fiktiv gelesen. Der Grad der Möglichkeit des restlichen Wirklichkeitsentwurfes des Textes würde so untergraben, da elementare Naturgesetze verletzt würden, deren Gültigkeit aber Grundlage für die im Roman auftretende Naturwissenschaft ist. Das okkulte Wissen könnte zwar mit entsprechenden Indikatoren noch als faktisch gelesen werden, jede Erklärung des okkulten Wissens aus dem Entwurf einer möglichen Welt heraus wäre jedoch erschwert, da der Drache ebenfalls zu erklären wäre. Im Fall des Zauberers wäre die Erklärung des faktischen okkulten Wissens ebenfalls schwierig, da der Text differenzieren müsste, warum das okkulte Wissen der Hexen faktisch und für den Leser möglich sein soll, das des Zauberers jedoch nicht.

[171] Ein wesentlicher Anwendungsbereich sind moderne Textcollagen und -montagen (vgl. Hoops 1979: 304).

Die These von der Homogenität des Wirklichkeitsentwurfes esoterischer Romane bedeutet nicht, dass darin keine Elemente vorliegen, die stark vom Wirklichkeitsmodell des Lesers abweichen. Vielmehr geht es darum, dass keine bruchhaften und von einer Bindung an Mögliches isolierten Verletzungen der Homogenität vorliegen. So könnte zum Beispiel die von bösen Hexen beschworene Riesenschlange in Farrars Roman *The Serpent of Lilith* (1976) das o.g. *Fantasy*-Problem auslösen. Die Beschwörung der Riesenschlange ist eine okkulte Praktik, mit der Farrar laut seiner Biographie selbst angegriffen wurde (vgl. Guerra et al. 2008: 114f.). Der etische Leser kann das nicht wissen, wenn er die Biographie nicht gelesen hat. Auch wenn dieses Element weit vom Wirklichkeitsmodell des Lesers abweicht, stellt es keinen radikalen Bruch mit dem Wirklichkeitsentwurf des Romans dar, der insgesamt viele starke Abweichungen aufweist. Die Riesenschlange sticht nur mäßig weit aus dem Wirklichkeitsgehalt des Romans heraus. Ähnliches gilt für Starhawks Roman *The Fifth Sacred Thing*, der trotz seines hohen Gehalts an utopisch-irrealen Elementen ein recht homogener Text ist, da sie von Anfang an gleichmäßig über den Text verteilt sind. Auch hier wird der Leser nicht vor einen Bruch gestellt. Gardners *High Magic's Aid* konfrontiert den Leser zwar gleich zu Beginn des Textes mit einer hochgradig unmöglichen Beschwörung, der Paratext erklärt sie jedoch als faktisch und der Text führt sie nachträglich auf Sinnzusammenhänge zurück, die als mittelalterliche Form der Wissenschaft verstanden werden können. Der initiale Bruch wird aufwändig an mögliche Elemente rückgebunden. Die These der Homogenität lässt sich durch die Funktion von esoterischen Romanen begründen, faktisches okkultes Wissen für etische Leser in Anknüpfung an mögliche Elemente zu konstruieren. Irritationen durch Brüche in der Homogenität vermeiden die Texte. Darin wurde bei der Definition des esoterischen Romans ein Unterschied zur Phantastikdefinitionen gesehen.

Nachdem Kategorien zur Beschreibung der Wirklichkeitsentsprechung esoterischer Romane vorgestellt wurden, ist nach den Populär-Esographien zu fragen. Bezüglich des ontologischen Status der selektierten Elemente behauptet Herrmann, dass das erzählende Sachbuch „nur reale Elemente" (2005: 14) enthält. Der Bezug auf reale ‚Sachen' ist die zentrale Funktion des Sachbuchs: „Sie vermitteln *Regelwissen*, sie vermitteln *Weltwissen* und sie vermitteln das alles in

Bezug zur Gegenwart.“ (Porombka 2005: 11) Eine Suche nach Fiktionalitätssignalen greift daher ins Leere, ebenso die Anwendung der Kategorien wie Skopus, Intensität und Homogenität zur Beschreibung der graduellen Wirklichkeitsentsprechung.

Ein erster Anwendungsbereich der taxonomischen Begriffe der Wirklichkeitsentsprechung liegt jedoch in Texten, die in Populär-Esographien vorliegen und deren Status unklar ist. So findet sich im ersten Kapitel von Farrars *What Witches Do* ein Text, der nicht eindeutig als Fiktion oder Nicht-Fiktion ausgewiesen ist. Die Verwendung der taxonomischen Begriffe kann den Grad und die Gestaltung der Wirklichkeitsentsprechung beschreiben, um die Funktion des Kapitels im Bezug auf die gesamte Populär-Esographie zu erarbeiten (vgl. 5.2).

Ein zweiter Anwendungsbereich für die Kategorien Skopus, Intensität und Homogenität erschließt sich, wenn man sie für eine andere Art der Abweichung verwendet als die von Fiktionen. Auch in Nicht-Fiktionen kann ein Wirklichkeitsmodell vorliegen, das sich von dem des etischen Lesers unterscheidet. Irreale Elemente können darin keine Signale für Fiktion sein, in der fiktive Elemente vorliegen dürfen. Die Frage nach der Referentialisierbarkeit von Sachbüchern ist laut Herrmann weniger interessant als die Frage nach der erzählerischen Vermittlung, „solange man davon ausgeht, dass die sachliche, inhaltliche Richtigkeit des Sachbuchs (Fehler eingeschlossen, Lügen ausgeschlossen) nicht zur Debatte steht.“ (2005: 7) Gerade die inhaltliche Richtigkeit steht bei der Frage nach okkultem Wissen zur Debatte. Irreale Elemente können nicht als fiktiv gedeutet werden, aber als falsch. Die Skalierung von möglich und unmöglich ist für Populär-Esographien sinnvoll, da okkultes Wissen unterschiedlich weit vom Wirklichkeitsmodell des Lesers abweichen kann und der Text diese Abweichungen auf verschiedene Weise gestalten kann. Dazu kommt die Frage, auf welche Art und Weise der Leser sich von der Möglichkeit und Realität der Aussagen überzeugen kann. Die drei narrativen Gattungen, aus denen Populär-Esographien bestehen, unterscheiden sich hinsichtlich der Anschließbarkeit ihres Wirklichkeitsmodells und der Bedingungen der Überprüfbarkeit.

Emic Histories beziehen sich auf das Wissen des Lesers über die Weltgeschichte. Der Skopus des Wirklichkeitsmodells ist hinsichtlich der Detailliertheit eingeschränkt. Bewusstseinsdarstellungen und Dialoge fehlen. Generalia über allgemeine kulturelle und historische Gegebenheiten werden von Individua zu speziellen Personen und Ereignissen begleitet. Die Intensität des Wirklichkeitsmodells ist gering, Handlungen werden nicht ausführlich beschrieben, da der beschriebene Zeitraum aufgrund seiner Größe eine starke Raffung erfordert. Die Homogenität des Wirklichkeitsmodells ist hoch, da ein kohärenter Lauf der Weltgeschichte konstruiert wird, in dem okkultes Wissen stets präsent ist. Wenn eine *Emic History* irreale Elemente enthält, wie zum Beispiel Atlantis als Ursprung okkulten Wissens in Farrars *What Witches Do* (vgl. 26), würde das einen starken Bruch in der Homogenität der Entsprechung zum Wirklichkeitsmodell des Lesers bedeuten. Farrar relativiert daher seine Faktizitätsbehauptung bezüglich der Existenz von Atlantis, in dem er die Möglichkeit einer symbolischen Deutung thematisiert.[172] Die Strategie von Populär-Esographien ist der Anschluss an das Wissen der etablierten Historiographie (vgl. 4.2 und 4.3). Da *Emic Histories* primär Wissen über die Weltgeschichte vermitteln, kann der Leser die Realität und Möglichkeit nur über den Vergleich mit seinem Geschichtswissen beurteilen. Das Wissen beruht auf den Rekonstruktionen anderer, da die Weltgeschichte dem Leser zeitlich und räumlich entrückt ist. *Emic Histories* stehen in Konkurrenz zu anderen Konstruktionen und können kognitiv hinsichtlich des Grades der sozialen Akzeptanz und dem Grad der inneren Kohärenz beurteilt werden.[173]

Erlebnisberichte beziehen sich auf einen anderen Bereich des Wirklichkeitsmodells des Lesers. Im Vordergrund stehen ihm fremde Erlebnissinnzusammenhänge, die in Ereignissen als Exemplifizierung der Brauchbarkeit von Wissenssinnzusammenhängen erzählt werden. Der Skopus umfasst dabei nur einzelne Referenzen zu Zeit, Ort und Personen. Die Ereignisse sind bruchhafte Abweichungen vom etischen Wirklichkeitsmodell, da es um Evidenz für okkulte Ereignisse geht. Meist stehen Erlebnisberichte jedoch im

[172] „Whether one regards the Atlantis account as factual or symbolic, its supposed effects tally with the facts of cultural development." (*WWD*: 27)
[173] Nach der von Nickel-Bacon et al. vorgeschlagenen Segmentierung von Wirklichkeit wäre ein Geschichtsbild als Teil der Geisteswelt zu bezeichnen, die kognitive Phänomene im Gegensatz zu Körper- und Lebenswelt beinhaltet (vgl. 2000: 290).

Verbund mit deskriptiven Erläuterungen, die sie auf Mögliches oder Reales beziehen. Die erzählte Wirklichkeit ist zwar nicht die persönlich gegenwärtige oder zugängliche des Lesers, aber meist die einer unmittelbaren Vergangenheit in nicht allzu großer räumlicher Entfernung, so dass der Leser eigene Erfahrungen darüber besitzt. Durch eine größere Intensität im Bereich der Darstellung von Bewusstsein, Handlung und Dialog sind Erlebnisberichte an Modelle des Lesers vom Menschenbild, von menschlicher Erfahrung und von Emotionen und Erlebnissen anschließbar. Die Realität der Erlebnisberichte ist nicht durch eigene Erfahrung überprüfbar. Der etische Leser kann die Möglichkeit im Vergleich zu seinem Wirklichkeitsmodell in Bereichen beurteilen, die stärker auf eigener Erfahrung beruhen als es bei *Emic Histories* der Fall ist.

Das Beispiel „Basic Spellcasting" zeigt, wie deontische Skripte ihren Wirklichkeitsbezug gestalten. Es ist sinnvoll, statt Individua und Generalia eigene Begriffe für diese Form des Bezugs auf eine deontisch-mögliche Wirklichkeit einzuführen. Kapitel 3.3 hat mit Verweis auf die Schematizität von Skripten bereits vorgestellt, dass deontische Skripte aus Variablen und Leerstellen bestehen. Starhawk und Valentine geben im Beispiel einige Variablen vor, andere nicht. Eine Variable für eine Paraphernalie ist „a vigorous, sensory, concrete representation of the intent", für einen Ort steht „somewhere where you are unlikely to ever return" (*TTWS*: 196). Dieser Ort ist jedoch nicht der Ort des Rituals. Auch „home" (*TTWS*: 196) wird erst nach der Vergrabung thematisiert. Der Ort des Rituals ist somit eine Leerstelle.

Weiterhin kann untersucht werden, ob neben den Variablen Beispiele auftreten. Die Variablen für die Paraphernalia und den Ort exemplifiziert der Text zur Anschauung direkt als „a beef tongue from the butcher with bitter herbs under a large rock at midnight on a dark moon of winter" (*TTWS*: 196). Der Text muss explizieren, dass es sich dabei um ein Beispiel handelt, sonst wäre die Anwendbarkeit auf ein solches Vorgehen an einem solchen Ort beschränkt. In anderen deontischen Skripten sind die Vorgaben enger. So hat der Leser z.B. bei der Anweisung „[…] imagine that your rage and anger are a sea of fire" (*TTWS*: 138) keine Möglichkeit, zu wählen, ob seine Wut ein Meer aus Feuer oder eines aus Wasser wird.

Für die Analyse deontischer Skripte anhand narratologischer Kategorien bedeutet die Schematisierung von Skripten, dass die Frage nach der Gestaltung anhand von Leerstellen, Variablen und Beispielen im Vordergrund steht. So lässt sich beispielsweise feststellen, dass „on a dark moon of winter“ (*TTWS*: 196) ein Beispiel ist, das nicht als Variable vorliegt, etwa als ‚a night of the month related to natural cycles‘. Es gibt folglich unter den Elementen deontischer Skripte unterschiedliche Verteilungen. Taxonomische Begriffe wie Intensität, Detailliertheit und Homogenität ließen sich zur Beschreibung von Variablen, Leerstellen und Beispielen heranziehen, allerdings ist das erst ab einer Tiefe der Analyse deontischer Skripte sinnvoll, die die vorliegenden Arbeit nicht leisten will. Interessanter erscheinen die Fragen, wie eine Populär-Esographie wie *The Twelve Wild Swans* fiktive Elemente in faktische und deontisch-mögliche überführt (vgl. 6.1) oder wie *Initiation at Beltane* versucht, eine Welt zu entwerfen, die als Fiktion und Instruktion fungieren kann (vgl. 7).

3.4.3 Intertextualität: *appeal to tradition* und *scientism* als intertextuelle Rechtfertigungsstrategien

> „*Note*. The Magic Rituals are authentic, partly from the *Key of Solomon* (Mac Gregor Mather’s Translation) and partly from Magical MSS. in my possession.“
>
> (*HMA*: 8)

Wicca-Romane und Sachbücher beziehen sich bei der Konstruktion okkulten Wissens nicht nur auf die außersprachliche Realität, sondern auch auf andere Texte. Potentiell ist die Menge textueller Referenzbereiche von Wicca-Literatur unendlich groß, da sich jeder Text auf jeden anderen beziehen kann. Trotzdem lassen sich dominante Referenzbereiche feststellen. Die Wicca-Forschung, vor allem die Historiographie und Religionswissenschaft, hat sich damit umfassend auseinandergesetzt. So sind beispielsweise Gardners Werke von Historikern auf ihre Beziehungen zu Texten vorgängiger Traditionen bearbeitet worden, um seinen Anspruch als Wiederentdecker eines alten Wissens zu überprüfen. Die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit der Konstruktion okkulten Wissens strebt nicht an, sämtliche Traditionslinien ideengeschichtlich über Jahrhunderte nachzuweisen. Die dominanten Referenzbereiche werden daher nur kursorisch genannt. Wichtiger ist die Frage nach den gattungsspezifischen Formen der

intertextuellen Bezugnahme und deren Funktionen für die Konstruktion des okkulten Wissens in esoterischen Romanen und Populär-Esographien.

Der Fokus liegt auf Verweisen, die für den Leser als solche markiert sind. Während Historiker und Religionswissenschaftler meist Traditionslinien anhand aller nachweisbaren Beziehungen von Wicca-Texten rekonstruieren, bedeutet die Perspektive eines etischen, nicht auf okkulte Forschung spezialisierten Lesers, dass er auf die intertextuellen Beziehungen hingewiesen werden muss, um sie zu bemerken. Dafür wird Intertextualität als „Oberbegriff für jene Verfahren eines mehr oder weniger bewussten und im Text auch in irgendeiner Weise konkret greifbaren Bezugs auf einzelne Prätexte“ (Pfister 1985: 15) verstanden und nicht im weiten Sinn als die universale Dialogizität von Texten. Mit Perspektive auf den Leser bedeutet das enge Verständnis von Intertextualität, dass

> ein Autor bei der Abfassung seines Textes sich nicht nur der Verwendung anderer Texte bewusst ist, sondern auch von Rezipienten erwartet, dass er diese Beziehung zwischen seinem Text und anderen Texten als vom Autor intendiert und als wichtig für das Verständnis des Textes erkennt. (Broich 1985: 31)

Die Untersuchung von Intertextualität als markierte Bezugnahme schließt im Folgenden auch die Populär-Esographien mit ein, um gattungsspezifische Unterschiede zu erarbeiten. Die Unterschiede liegen in drei Aspekten. Zunächst beschreibt ein Beispiel unterschiedliche Grade der Quantität und Intensität von Intertextualität. Darauf aufbauend wird die Frage nach der Form intertextueller Markierungen hinzugezogen. Die inhaltliche Frage nach dominanten Referenzbereichen zieht sich durch die beiden Aspekte hindurch, sie wird jedoch abschließend noch einmal hervorgehoben, indem eine spezielle Schwerpunktsetzung von Wicca-Texten im Vergleich zu anderen Texten des *New Age* gezeigt wird.

Als Beispiel für den ersten Aspekt intertextueller Bezüge, ihre Quantität und Intensität, fungieren Gardners Roman *High Magic's Aid* und die Populär-Esographie *The Meaning of Witchcraft*. Im Roman finden sich Elemente des berühmten frühmodernen Grimoire *Greater Key of Salomon* (kurz: *Key*). Die gesamte Handlung des Romans ist auf eine große Beschwörung hin ausgerichtet, die anhand des *Key* durchgeführt wird. Um neben der Quantität auch die Intensität von Intertextualität zu beschreiben, sind taxonomische Begriffe notwendig, wie Pfister und Broich sie vorlegen. Diese Begriffe sind primär für die Beschreibung

fiktionaler Texte erarbeitet worden. Broich weist darauf hin, dass auch nicht literarische Texte, d.h. bei ihm Nicht-Fiktionen, stark intertextuell sein können (vgl. 1985: 35). Die Intensität eines intertextuellen Verweises lässt sich anhand der Kriterien Referentialität, Kommunikativität, Autoreflexivität, Selektivität und Dialogizität beschreiben. Referentialität bezeichnet die Bloßlegung der Eigenart des Prätextes im Gegensatz zu einer reinen, unkommentierten Übernahme. Dazu gehört vor allem die Wiedergabe des Kontextes, in dem das aus dem Prätext entnommene Element steht. Kommunikativität ist der „Grad der Bewußtheit des intertextuellen Bezugs beim Autor wie beim Rezipienten, der Intentionalität und der Deutlichkeit der Markierung im Text selbst“ (Pfister 1985: 27). Autoreflexivität ist die Reflexion der Voraussetzungen und Leistungen der intertextuellen Bezugnahme im Text (vgl. Pfister 1985: 27).[174] Selektivität ist die Perspektive darauf, „wie pointiert ein bestimmtes Element aus einem Prätext ausgewählt und hervorgehoben wird und wie exklusiv oder inklusiv der Prätext gefaßt ist.“ (Pfister 1985: 28) Demnach ist ein Zitat eines fremden Prätextes intensiver intertextuell als ein Verweis auf übergreifende Aspekte oder den Prätext im Gesamten. Dialogizität beschreibt, wie stark der ursprüngliche Sinnzusammenhang des Prätextes und der neue Zusammenhang in semantischer und ideologischer Spannung stehen. Ein rein affirmativer Verweis besitzt eine weniger intensive Intertextualität als eine reine Negation. Am höchsten ist der Grad der Intensität in Fällen einer „differenzierten Dialektik von Anknüpfen und Distanznahme“ (Pfister 1985: 29). Bei allen Kriterien bedeutet ein höherer Grad eine höhere Intensität.

Anhand dieser Kriterien lässt sich feststellen, dass in *High Magic's Aid* zu Beginn eine intensive Intertextualität vorliegt, die dann stark abfällt. Auf textinterner Ebene wird die Herkunft der Wissenselemente des Grimoires mit einer hohen Kommunikativität und Selektivität thematisiert. So erklärt die Figur Thur Herkunft und Geschichte des Werkes, das als Quelle eines Wissens von großer Weisheit und Macht beschrieben wird, die lange Zeit nicht zugänglich war (vgl. *HMA*: 14f.). Thur berichtet über die Geschichte des Werkes, zitiert jedoch auch

[174] Vernachlässigt wird das Kriterium der Strukturalität, das die Frage nach der Übernahme struktureller Muster aus dem Prätext in den Text bezeichnet. Die Texte arbeiten bei markierter Intertextualität eher mit einer eklektizistischen *bricolage* als mit der Übernahme ganzer Strukturen.

eine konkrete Passage. Die Referentialität bleibt niedrig, genaue formale oder inhaltliche Eigenschaften werden nicht thematisiert. So wird der *Key* als Quelle des Wissens weitaus detaillierter charakterisiert als in seiner Eigenschaft als Text. Nach dieser initialen Exposition nimmt die Intensivität der Intertextualität stark ab. Die Kommunikativität ist meist so gering, dass die Verweise für den Leser nicht mehr als Intertextualität im engen Sinn fassbar sind. Der Leser kann nur vermuten, dass es sich um Bezüge auf den *Key* handelt. Gelegentlich erinnern einzelne Thematisierungen des Namens Salomos an den Text, ohne jedoch bestimmte okkulte Wissenselemente direkt zu identifizieren (vgl. *HMA*: 142). So wird das okkulte Wissen Thurs unspezifisch als Wissen des *Key* markiert. Die Funktion der Bezüge auf den *Key* kann mit Hammer als ‚Appeal to Tradition' verstanden werden:

> An emic tradition is constructed by means of a massive disembedding from a fairly well-defined range of times and places. Behind the construction of traditions lies a grand totalizing project aimed at showing that the various local traditions are mere reflections of a *philosophia perennis*, an ageless wisdom. (Hammer 2001: 44)

Die Ausstattung des okkulten Wissens im Roman mit einer Überlieferungsgeschichte trägt dazu bei, das Wissen als zeitlos zu charakterisieren.

Intertextuell wird jedoch nur ein Teil des okkulten Wissen in *High Magic's Aid* als *philosophia perennis* konstruiert. Der Roman inszeniert ein Aufeinandertreffen zweier okkulter Traditionen, zeremonieller Magie und heidnischer Hexerei. Durch die Bezeichnung als Wissen Salomos erhält die zeremonielle Magie eine weitere Auszeichnung: „He taught them to King Solomon and they ever have his blessing." (*HMA*: 142) Die bekannte biblische Person Salomon stellt den Anknüpfungspunkt zwischen den Verweisen auf den *Key* und Verweisen auf die Bibel dar. Als zentraler Text des Christentums steht die Bibel in einer großen Spannung zu Magie. Die Beziehung zwischen Magie und Christentum wird in *High Magic's Aid* ebenfalls teilweise intertextuell verhandelt, um Kirchenkritik zu üben (vgl. 4.1.1).

Die Auffälligkeit, dass viele intertextuelle Bezugnahmen in *High Magic's Aid* explizit markiert sind, führt zum zweiten Aspekt der Intertextualität, den gattungsspezifischen Intertextualitätsmarkierungen von esoterischen Romanen und Populär-Esographien. Broich erarbeitet eine grundlegende Systematik, die

einen exemplarischen Vergleich von *High Magic's Aid* mit der Populär-Esographie *The Meaning of Witchcraft* ermöglicht. Dabei fallen Unterschiede bei den Intertextualitätsmarkierungen und ihren Funktionen auf. Die Markierungen in *High Magic's Aid* sind Zitate in Anführungsstrichen, direkte Nennungen des Titels des *Key* und der Bibel sowie Thematisierung des Autors Salomo. Neben solchen Markierungen „im inneren Kommunikationssystem" (Broich 1985: 39) weist der Roman jedoch auch Markierungen im „äußeren Kommunikationssystem" in Form eines paratextuellen Hinweises in der Einleitung auf: „It was also an article of faith that King Solomon evoked great Spirits and forces them to perform many wonders. […] The Key of Solomon the King, the most widely-used book of Magic [sic], was believed to be written by King Solomon himself." (*HMA*: 7) Die Präsenz des *Key* kommt ohne eine Wiedergabe konkreter Inhalte aus, vielmehr wird das Werk als überliefertes Objekt hervorgehoben: „*Note*. The Magic Rituals are authentic, partly from the *Key of Solomon* (Mac Gregor Mather's Translation) and partly from Magical MSS. [= manuscripts, MG] in my possession." (*HMA*: 8) Die Thematisierung der Texte als physische Gegenstände im Besitz Gardners[175] steht parallel zum Geschehen auf Figurenebene, wo die physische Präsenz des *Key* handlungsrelevant ist. So müssen die Figuren die magischen Pergamente zwei Mal bei Hausdurchsuchungen verstecken (vgl. *HMA*: 174f., 344f.), damit sie nicht der Magie angeklagt werden können. Die Präsenz eines Prätextes als Gegenstand auf Figurenebene ist eine „besonders offensichtliche Form der Markierung" (Broich 1985: 39). Auf diese Weise präsent ist jedoch nur der *Key*, nicht die Bibel. Der *Key* wird sowohl paratextuell als auch auf Figurenebene als präsenter Gegenstand in den Vordergrund gerückt, während wie oben gezeigt die Intensität der Verweise insgesamt gering ist. Der Anteil des okkulten Wissens des Romans, der die zeremonielle Magie ausmacht, wird so als geheimes, überliefertes und ewig gültiges Wissen gekennzeichnet, ohne im Detail darauf hinzuweisen.

Die Verknüpfung des Wissens mit der Bibel operiert stärker inhaltlich, daher weist sie selektivere Markierungen der Intertextualität wie Zitate und Verweise

[175] Nach Hutton (1999: 220) kann als gesichert gelten, dass Gardner den *Key* und andere Manuskripte wirklich besaß. Neben dem *Key* spielen andere Manuskripte kaum eine Rolle: „The ‚high magic' in the novel comes plainly from one source, Mather's edition of the *Key of Solomon*." (Hutton 1999b: 226) Für die inhaltlichen Vergleiche zwischen *High Magic's Aid* und den Quellen Gardners vgl. Hutton (1999: 223-240).

auf explizit benannte Kapitel wie die Psalmen auf. Dabei kommt es stellenweise zu auffälligen Häufungen von Verweisen: „And when it came to an end, he continued with Psalm xiv. Then Psalm vi, and ending with Psalm lxvii." (*HMA*: 149) Eine gewisse Selektivität ist zwar noch vorhanden, der Inhalt der Psalme wird aber nicht mehr transportiert. Der Grad der Selektivität sinkt noch weiter: „Followed the reciting of the three psalms of David already quoted." (*HMA*: 163) Für die Handlung sind die Verweise irrelevant. Der Roman steht somit in der Spannung, sein detailliertes okkultes Wissen durch ein gewisses Maß an Quantität und Intensität von Intertextualität zu authentifizieren, auf der Ebene der verwendeten Markierungen jedoch nur ein gattungsspezifisch eingeschränktes Repertoire an Mitteln verwenden zu können. So sind zum Beispiel Fußnoten nur „hin und wieder" (Broich 1985: 35) in fiktionalen Texten zu finden. Gardners Versuch, mit dieser Spannung umzugehen, wirkt hinsichtlich der Verweise auf die Bibel in einem Roman deplatziert.

Ein Vergleich der Intertextualität von *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* lässt gattungsspezifische Unterschiede bei den Markierungen erkennen. Die Kapitel, die sich in der Populär-Esographie am stärksten mit der Evidenz für okkultem Wissen auseinandersetzen, sind „Magic Thinking" und „Magic Thinking (cont.)" (*TMoW*: 99-127). Gardner beantwortet die Frage „What is Magic? Why do people believe in it?" (*TMoW*: 99) mit einer hohen Zahl von intertextuellen Verweisen. Die Intensität der Verweise ist weitaus höher als in *High Magic's Aid*. Kommunikativität und Selektivität sind durchgehend hoch, da zahlreiche direkte Zitate verwendet werden. Die Dialogizität ist höher als im Roman, da Gardner teilweise gegen die Zitate argumentiert oder sie präzisiert (vgl. *TMoW*: 99, 110). Auch eine erhöhte Referentialität ist zu verzeichnen, so gibt Gardner beispielsweise den Kontext eines Zitates aus Aleister Crowleys Werken an (vgl. *TMoW*: 102). Die dominanten Formen der Markierung sind die Nennung von Werk und Autor und direkte Zitate inklusive eingerückten Langzitaten und übersetzten Zitaten mit Wiedergabe des französischen und lateinischen Originals. Eine Bibliographie am Ende des Sachbuches listet die verwendeten Werke zwar auf, bei den meisten Werken besteht die Angabe jedoch lediglich aus Autor und Titel. Im Text fehlen trotz der Präsenz von Zitaten mit wenigen Ausnahmen jegliche Verweise auf Seitenzahlen. Die Mehrzahl der Zitate

ist somit nicht zurückverfolgbar. Die wenigen Stellen, an denen Seitenzahlen Zitate belegen, verweisen alle auf denselben Text, Lelands *Gypsy Sorcery*. Die Belege sind uneinheitlich, ein einzelner befindet sich in einer Fußnote, die anderen im Text. Trotz einer höheren Quantität und Intensität von intertextuellen Verweisen werden einige Formen von Intertextualitätsmarkierungen nicht verwendet. Der Text kommt ohne einen Fuß- oder Endnotenapperat aus. Während solche Markierungen im Roman *High Magic's Aid* ein unübliches Mittel wären, ist ihr Fehlen in einem Sachbuch mit intensiver Intertextualität bemerkenswert. Das Fehlen von Markierungen, die den Lesefluss unterbrechen, kann als gattungsgemäßes Zugeständnis an die populärverträgliche Lesbarkeit des Sachbuchs verstanden werden. Das geht auf Kosten wissenschaftlicher Konventionen.

Gerade ein Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ist in Populär-Esographien jedoch eine wichtige Strategie zur Begründung der Wirksamkeit okkulten Wissens. Neben okkulten und christlichen Traditionen als Referenzbereich sind etische wissenschaftliche Texte ein zweites Bezugsfeld mit großer Bedeutung. Hammer beschreibt diese Bezugnahme als *New Age*-Diskursstrategie *scientism*:

> Scientism is the active positioning of one's own claims in relation to the manifestations of any academic scientific discipline, including, but not limited to, the use of technical devices, scientific terminology, mathematical calculations, theories, references and stylistic features – without however, the use of methods generally approved within the scientific community, and without subsequent social acceptance of these manifestations by the mainstream of the scientific community through e.g. peer reviewed publication in academic journals. (Hammer 2001: 206)

Auch *The Meaning of Witchcraft* tritt mit einem wissenschaftlichen Anspruch auf. Das Kapitel „Magic Thinking" beginnt mit einer Magiedefinition eines Professors und einer Thematisierung von „modern science" (*HMA*: 99). Intertextuelle Referenzen in Wicca-Sachbüchern erzeugen einen dokumentarisch fundierten, wissenschaftlichen Eindruck, da die genaue Bloßlegung von Quellen als Mittel der Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit von Aussagen als unverzichtbares Merkmal wissenschaftlicher Texte gilt. Gardner verstößt jedoch mit dem Verzicht auf einen Fuß- oder Endnotenapparat mit genauen Nachweisen gegen diese wissenschaftliche Konvention.

Eine Vernachlässigung naturwissenschaftlicher Texte in Populär-Esographien wird sichtbar, wenn der Befund zu den Intertextualitätsmarkierungen mit der

inhaltlichen Frage nach den dominanten intertextuellen Referenzbereichen kombiniert wird. Gardner leitet das Kapitel zur Magie mit Definitionen von Magie ein, die die Relationen zwischen Magie und den Naturgesetzen beschreiben. Schon auf der ersten Seite des Kapitels ändert er nach einem Verweis auf die moderne Wissenschaft jedoch die argumentative Richtung. Anstatt eine tiefere Auseinandersetzung mit der Physik zu liefern, antwortet er mit einer intertextuellen *bricolage*, einer *Emic History* der Magie, die mit Erlebnisberichten und Exkursen durchsetzt ist.[176] Quellen okkulten Wissens wie die Werke Aleister Crowleys oder der *Key of Salomon* stehen dabei neben Bezügen auf die Bibel und Texte aus Disziplinen wie Historiographie und Ethnologie. Intertextuelle Verweise auf naturwissenschaftliche Texte sind nicht vorhanden. Andere Populär-Esographien zeigen ebenfalls wenige Bezüge. Farrars *What Witches Do* weist im gesamten Text auf einen einzigen Artikel einer Tageszeitung hin, in dem einige Ergebnisse aus der ESP-Forschung (*Extra Sensory Perception*) genannt werden (vgl. *WWD*: 154). Einige wenige Bezüge finden sich bei Crowley in *Wicca - TOR* unter der Überschrift „The rationale of magic“:

> Our understanding of how magic works has been greatly improved in recent years by some of the more forward-thinking researchers. One to whom we owe a particular debt is the late Maxwell Cade who was a pioneer in biofeedback research. Maxwell Cade² and his co-workers used biofeedback instruments to plot the changes in brain patterns that occur with a number of activities relevant to Wicca, such as meditation, healing, and psychokinetic activity. (Crowley 1996: 73)

Die Verbindung eines generalisierenden Verweises auf die Wissenschaft mit einem Hinweis auf einen dem Leser höchstwahrscheinlich unbekanntem Vertreter samt bibliographischer Endnote wiederholt sich im Text mehrfach.[177] Seitenzahlen oder direkte Zitate kommen nicht vor. Crowley lässt darauf eine Elaboration eigener Theorien ohne weitere Zitate oder Nachweise folgen. Auch Wicca-Romane, die die Auseinandersetzung von Wicca und Naturwissenschaft zum Thema haben, thematisieren zwar Disziplinen wie „ESP research […], a diszipline worthy of respect“ (*TTM*: 63), allerdings ohne intertextuelle Verweise. Griffin (1988b), Hanegraaff (1996) und Hammer (2001: 201-330) liefern zahlreiche Beispiele für naturwissenschaftliche Ergebnisse aus den etablierten Wissenschaften und den *fringe sciences*, die im *New Age* zur Fundierung des

[176] Diesen Begriff verwendet Hammer: „A specific view of the world is clothed in scientific terminology and expressed by means of carefully selected bits and pieces science in what is essentially a scientistic bricolage.“ (2001: 330)

[177] Beispielsweise auf Seite 83: „Scientists have discovered that, as well as having its well-known effects on the mentally unstable, lunar energies also influence physiological events such as bleeding and the incidents of the outbreak of certain diseases.[10]“

okkulten Weltbildes funktionalisiert werden. Es mangelt also nicht an Bezugsfeldern, aus denen sich naturwissenschaftliche Begründungen für die Wirksamkeit okkulten Wissens generieren lassen könnten. Eine Analyse der esoterischen Romane und Populär-Esographien der Wicca-Religion ergibt, dass ihre szientistische *bricolage* weitgehend auf Bezüge zu naturwissenschaftlichen Texten verzichtet. Das entspricht der untergeordneten Rolle der Naturwissenschaft in Wicca:

> The other observation is that for every witch whom I have encountered who has rationalized the operation of magic in terms of quantum physics, chaos mathematics, or electronic particle theory, I have met many more who have not the least idea why their spells and ritual workings appear to be effective and are happy to leave the matter open. (Hutton 1999b: 396)

Die Naturwissenschaft bleibt auch in Texten, die sich explizit mit dem Verhältnis von Magie und Naturwissenschaft auseinandersetzen, eine allgemein gehaltene Bezugsfolie. Sollte der Sachbuchleser versuchen, die Verweise in ihren Prätexten zu überprüfen, wird ihm das u.a. durch fehlende Nachweise von Quellenangaben oder Seitenzahlen erschwert und der Zugang zur intertextuell inszenierten Wissenschaftlichkeit verstellt. Das Sachbuch ist für eine solche Pseudowissenschaftlichkeit aufgrund seiner populärverträglichen Zielsetzung eine bestens geeignete Gattung. Mit Blick auf Darstellungsverfahren der Historiographie Gardners wird dies in Kapitel 4.2.2 ausgeführt.

Zusammenfassend kann anhand der verwendeten Analysekategorien über die intertextuellen Verweise der vorliegenden esoterischen Romane und Populär-Esographien gesagt werden: Die Sachbücher weisen gattungsgemäß eine größere Quantität und Intensität von Intertextualität auf als die Romane. Der Vergleich von *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* zeigt einen *appeal to tradition* als Funktion von Intertextualität in beiden Gattungen. Auf der Ebene der Intertextualitätsmarkierungen verwenden Wicca-Sachbücher wissenschaftlich anmutende Formen wie direkte Zitate, die Nennung von Werkstiteln, Bibliographien und vereinzelte Fuß- und Endnoten. Dabei bleiben sie unterhalb des Anspruchs wissenschaftlicher Texte. In *High Magic's Aid* wird das okkulte Wissen sowohl paratextuell als auch textuell als faktische *philosophia perennis* konstruiert. Dies geschieht hauptsächlich zu Beginn des Textes. Das okkulte Wissen Thurs wird danach unspezifisch ohne den Nachweis einzelner Wissenselemente authentisiert. Die Verweise auf die Bibel sind intensiver, da die

Anknüpfung des okkulten Wissens an das Christentum über inhaltliche Übereinstimmungen funktioniert. Der Roman verzichtet bei der Dokumentation auf romanuntypische Intertextualitätsmarkierungen wie Nebentexte oder Fußnoten, was teilweise zu einer Überfrachtung mit Verweisen im Haupttext führt. Die dominanten Referenzbereiche sind bei Gardner okkulte Traditionen, im Roman hauptsächlich der *Key of Solomon*, im Sachbuch zusätzlich wissenschaftliche Texte. Unter den wissenschaftlichen Texten dominieren bei Gardner die Historiographie, Ethnologie und Anthropologie. Naturwissenschaftliche Texte werden dagegen bei Gardner, aber auch bei Farrar, Starhawk und Crowley sowohl in Sachbüchern als auch in Romanen kaum zur Plausibilisierung okkulten Wissens herangezogen, was angesichts der starken szientistischen Bezugnahme auf die Wissenschaft im Allgemeinen auffällig ist.

3.5 Narrative Konfiguration

„Narrative is a very strong type of text."
(Virtanen 1992: 304)

Neben der paradigmatischen Achse der Selektion ist die syntagmatische Achse der Konfiguration von großer Bedeutung für die Analyse der Konstruktion okkulten Wissens in Wicca-Literatur. Ein Syntagma bezeichnet die Anordnung, Reihenfolge und Gestaltung der selektierten Elemente (vgl. Titzmann 1977: 617f., Ricoeur 1984: 56f.). Zusätzlich dazu umfasst die narrative Konfiguration auch das Repertoire literarischer Verfahren, anhand derer in einem narrativen Text temporale, lokale, personale und semantische Beziehungen hergestellt und gestaltet werden. Dies beinhaltet die in der Narratologie üblichen Kategorien wie Figuren, Erzählsituation, Perspektivenstruktur, räumliche Gegebenheiten und Bewusstsein.

3.5.1 Figuren und Personen: Das Selbstbild der Hexe als Antwort auf das anti-satanistische Hexenstereotyp

> „[T]here is hardly a better way to express one's rejection of the values informing mainstream society than claiming the name of its traditional enemies."
>
> (Hanegraaff 2002: 305)

Figuren sind ein sehr wichtiges Element der narrativen Konfiguration okkulten Wissens in esoterischen Romanen der Wicca-Religion, da sie einen besonders dichten Bezug auf die außertextuelle Wirklichkeit aufweisen. Esoterische Romane machen meistens explizit textuell oder paratextuell darauf aufmerksam, dass die Figuren Wissensbestände und Weltanschauungen der Wicca-Religion repräsentieren. So outen sich die guten Hexen in *The Twelve Maidens* und *Omega* im Text explizit als Wicca. In *Omega* wird wie bereits besprochen die Übereinstimmung der Figuren mit dem Autor im Klappentext angekündigt. Klausnitzer stellt die Bedeutung von Figuren mit Blick auf Wissen heraus:

> Als handlungstragende Größen sind Figuren und ihre Attribute eine wesentliche Quelle von Wissen über die in Texten repräsentierten Welten; sie partizipieren an fiktionsinternen wie -externen Kenntnisbeständen und verraten stets etwas über Normen und Konventionen ihrer Entstehungs- und Handlungszeit. (Klausnitzer 2008: 225)

Für Wicca-Figuren gilt das in besonderem Maße, da sie nicht nur Kenntnisbestände des allgemeinen Weltwissens ihrer Zeit repräsentieren, sondern das spezielle okkulte Wissen der Wicca-Religion. Sie fungieren als Repräsentanten und Botschafter, die Zeugnis ihrer Religion abgeben. Das schließt sowohl praktisches okkultes Wissen als auch Erkenntnisprozesse sowie die sinnhafte Deutung des Lebens mit ein. Diese Funktion von Wicca-Figuren hat Konsequenzen für ihre Konzeption in esoterischen Romanen. Dieses Kapitel stellt Kategorien vor, mit denen die Konsequenzen an den Figuren gezeigt werden können. Danach erfolgt die Übertragung der Kategorien auf Populär-Esographien.

Als Repräsentanten der Wicca-Religion stehen die Figuren esoterischer Romane vor der Problematik des Hexenbegriffs. Eine Ursache dafür ist die Unvollständigkeit von Figuren:

> Das Problem der Unvollständigkeit literarischer Figuren gewinnt jedoch eine neue Dimension, wenn diesen Handlungsträgern der Narration aufgrund textueller, paratextueller oder epitextueller Signale die Eigenschaft zugeschrieben werden kann, sich in bestimmter Weise auf epistemische Dinge, Wissensbestände oder Weltanschauungsprobleme in einer textexternen Welt zu beziehen. (Klausnitzer 2008: 226)

Die Unvollständigkeit hat in Zusammenhang mit der Bezeichnung als Hexe einen Rechtfertigungszwang zur Folge. In einem rezeptionsästhetisch angelegten Figurenverständnis[178] erhält der Leser nur begrenzte Informationen über die jeweilige Figur aus dem Text, was die Figur immer unvollständig lässt. Gleichzeitig bringt der Leser sein Wissen in die Lektüre ein. Das kann ein allgemeines literarisches Wissen und mehrfach dimensionierte Wissensbestände über die reale Welt beinhalten (vgl. Klausnitzer 2008: 218). Während der angenommene etische Leser kein Vorwissen über die Wicca-Religion hat, ist der Begriff ‚Hexe' kulturell bedingt mit Bedeutungen aufgeladen. Zu den Quellen dafür gehören u.a. mediale Darstellungen wie die Hexen in *Faust*, *Mac Beth* oder den Märchen der Brüder Grimm. Das Vorwissen des Lesers über Hexen enthält eine Reihe von Elementen, die dem Selbstbild der Wicca-Religion nicht entsprechen. Esoterische Romane der Wicca-Religion müssen solchen Elementen entgegenwirken, indem sie sie aufgreifen. Lässt ein Roman Eigenschaften einer Wicca-Figur offen, entsteht das Risiko, dass der Leser sein unerwünschtes Vorwissen über Hexen auf die Figuren bezieht und aufgrund textueller oder paratextueller Hinweise auf die realen Praktizierenden überträgt. So kann das Hexenstereotyp auf reale Wicca übertragen werden, obwohl die Figuren nicht von Faktizitätssignalen betroffen sind. Die Hexenproblematik gilt speziell für die Wicca-Religion, nicht für andere Strömungen des *New Age*, die sich nicht als Hexen identifizieren.

Die Problematik des Hexenbegriffs steht im Zentrum der Analyse von Figuren in esoterischen Romanen der Wicca-Religion. Da die Hexe das zentrale Identitätsangebot von Wicca ist, sind historische Entwicklungen des Begriffs sowie seine Funktionen für die Identität der Praktizierenden in der Wicca-Forschung mit einer Tiefe behandelt worden, der die vorliegende Arbeit nicht Rechnung tragen kann. Das zentrale Konzept der vorliegenden Arbeit ist okkultes Wissen, nicht der Hexenbegriff. Daher soll die Problematik des Hexenbegriffs nur kurz vorgestellt und sie dann auf seine Beziehungen zum Konzept des okkulten Wissens befragt werden.

[178] Vgl. für ein Modell eines rezeptionsästhetischen Figurenverständnisses sowie dessen Probleme in Abgrenzung zu einem mimetischen und strukturalistischen Figurenverständnis einführend Bachorz (2004: 61-65).

Die wiccanische Verwendung des Hexenbegriffs ist als dialektische Antwort auf ein Hexenstereotyp zu verstehen:

> The irony results from an apparent incompatibility between the traditional witch stereotypes, on the one hand, and the self image of modern witches on the other. It seems puzzling, given the almost completely negative nature of the stereotype, that intelligent people with high ethical ideals would choose to characterize themselves as witches. (Hanegraaff 2002: 296)

Die Dialektik besteht darin, dass einige Elemente des negativen Stereotyps abgelehnt, einige jedoch bestätigt und andere umgedeutet werden. Die Wicca-Religion behält den Hexenbegriff wegen seines kulturkritischen Potentials bei: „To openly call oneself ‚witch' became a potent means of reminding the mainstream culture of its crimes, while simultanously expressing solidarity with its innocent victims." (Hanegraaff 2002: 305)[179] Zu den Verbrechen gehören die Hexenverfolgungen, die einseitige Betonung von Rationalität und die damit einhergehende Unterdrückung okkulten Wissens.

Konflikte von Bildern beschreibt die Stereotypenforschung mit den Begriffen Stereotyp und Vorurteil, die für die Problematik des Hexenbegriffs verwendet werden sollen. Der Begriff des Stereotyps wird im Sinne von „stark vereinfachten, schematisierten, feststehenden und weit verbreiteten Vorstellungen einer Gruppe von anderen (Hetero-St.) oder von sich selbst (Auto-St.)" (Nünning 2008d: 679) verwendet. Hanegraaff betont, wie oben gezeigt, die negative Besetzung des Hexenstereotyps. Verbindet sich eine solche mit „bestimmten Formen negativer Gefühlsurteile" (Kleinsteuber 1991: 65), im Gegensatz zum stärker kognitiven Charakter des Stereotyps, kann sie zum Vorurteil werden und „bestimmten Bevölkerungsanteilen spezifische Eigenschaften" (Kleinsteuber 1991: 65) zusprechen. Kleinsteuber spricht auch vom Erklären fremder Gruppen zu „Sündenböcken" (Kleinsteuber 1991: 66) und von einer „stigmatisierenden Überstülpung" (66) von Eigenschaften. Die wiccanische Bezugnahme auf das Hexenstereotyp erhält seine Brisanz dadurch, dass nach Selbstauffassung der Hexen davon ausgelöste Vorureile zur mittelalterlichen Hexenverfolgung und zur Unterdrückung von Wicca in der Gegenwart geführt haben.[180]

[179] Das betont freilich die kulturkritische Opferrolle. Wiedemanns Fazit (vgl. 2007: 386-388) formuliert pointiert auch positive Potentiale des Hexenbegriffs als Identitätsangebot.

[180] Der Begriff des Image wird nicht verwendet, da er primär im Zusammenhang mit der Imagepflege großer Konzerne auftaucht. Kleinsteuber weist zwar darauf hin, dass auch Staaten und Kulturen Images aufbauen. Dies geschieht, um „sich im internationalen Prestigewettbewerb möglichst gut zu verkaufen" (Kleinsteuber 1991: 65). Da marktförmige Konkurrenzkämpfe und

Die Elemente der Antwort von Wicca auf das Hexenstereotyp fasst Hanegraaff tabellarisch zusammen:

	Classic (A)	Modern Anti-Satanist (B)	Neopaganism (C)
1	Underground Sect	Underground Sect	Successors to underground sect; now more accessible
2	Sabbath	Secret Meetings	Private Meetings (incl. ‚sabbaths')
3	Magical Flight	Psychedelic ‚flights'	Guided Imagination
4	Satan	Satan	Goddess/horned god
5	Sex	Sex	Ritual Nudity/Great Rite
6	Infanticide/cannibalism	Infanticide/cannibalism	-
7	Blasphemy	Blasphemy	-
8	Maleficium	Maleficium	Positive Magic
9	Predominantly Women	Predominantly Women	Both sexes, but majority women.

Dar. 8: Elemente des Hexenstereotyps (nach Hanegraaff 2002: 307)

Das Stereotyp, dem Wicca ihr eigenes Selbstbild (C) entgegensetzen, ist das eines modernen Anti-Satanismus (B), das sich seit dem späten vierzehnten Jahrhundert ausgebildet hat (vgl. Hanegraaff 2002: 297). Es basiert auf einem klassischen Stereotyp (A), das sich aus älterer Folklore speist. Die Beziehungen zwischen dem klassischen und dem anti-satanistischen Stereotyp sind für die Untersuchung von Wicca-Literatur weniger relevant. Letzteres ist die theologisch aufgeladene Variante des ersteren, auch wenn in der Tabelle in beiden der Satan vorkommt. Die neuere, theologisch fundierte Verknüpfung von Hexerei mit Ketzerei kann als Grundlage für die Hexenverfolgungen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts gelten (vgl. Hanegraaff 2002: 296f.). Spalte B zeigt somit die zentralen Eigenschaften und Aktivitäten, die bei Hexenfiguren in Wicca-Romanen bestimmt sein müssen. Blieben diese Aspekte unterdeterminiert, würde der Leser sein stereotypes Vorwissen über Hexen auf die Hexenfiguren übertragen. Mit Perspektive auf den Begriff okkulten Wissens zeigen sich verschiedene Schwerpunktsetzungen und Beziehungen zwischen den Attributen der Hexe im Stereotyp und dem okkulten Sinnzusammenhang.

Erstens betrifft der zentrale Rechtfertigungsbedarf des Stereotyps die ethisch-moralische Dimension der Praktiken der Hexe und damit weder Epistemologie noch Lebenswissen. Die bösen Praktiken umfassen sexuelle Orgien, Kannibalismus, Kindsmord, böse Magie (*Maleficium*), die Verehrung von Satan

finanzielle Interessen nicht Teil der Analyse von Wicca-Literatur sind, erscheint es treffender, vom ‚Selbstbild' der Wicca-Religion zu reden. Da das Selbstbild der Wicca-Religion im Vergleich zum Hexenstereotyp jünger und weniger weit verbreitet ist und daher noch nicht die Universalität eines Stereotyps (vgl. Nünning 2008d: 678) besitzt, wird nicht von einem (Auto-)Stereotyp gesprochen.

und Blasphemie. Die Elemente beinhalten keine Aussagen darüber, welche Epistemologie dahinter steht, welche Erkenntnisprozesse eine Hexe zu solchen Praktiken veranlassen und welche Potentiale für die Konstruktion von Lebenswissen vorliegen. Eine zentrale Antwort von Wicca auf die Elemente des anti-satanistischen Stereotyps ist die Ersetzung einer kosmologischen und theologischen Opposition von Gut und Böse durch eine Polarität von männlich und weiblich. Das schließt die Existenz eines Satans aus, da Satan eine Idee ist, die auf einer christlichen Dichotomie von Gut und Böse basiert. Das Christentum hat nach Auffassung von Wicca die alten heidnischen Götter dämonisiert, z.B. den gehörnten Gott zum Satan erklärt (vgl. Hanegraaff 2002: 308). Mit der Ablehnung des Bösen als Konzept verlieren auch Praktiken wie Kindsopfer, Kannibalismus, Sex mit dem Satan und Blasphemie ihre Funktion, da diese Perversionen christlicher Praktiken wie der Eucharistie (vgl. Hanegraaff 2002: 299), der ehelichen Sexualität und dem Lobpreis Gottes sein sollen. Die Geschlechterpolarität hat zur weiterhin zur Folge, dass die Beschränkung des Hexenbegriffs auf Frauen wegfällt. Während die anti-satanistische Theologie die Frau als schwaches, leicht zu verführendes Opfer des Satans darstellte, bewirkt die Auffassung von der polaren Geschlechterstruktur des gesamten Kosmos eine zunehmende Gleichstellung der Geschlechter. Diese Ersetzung einer Opposition von Gut und Böse durch eine Polarität von Männlich und Weiblich betrifft die praktische Dimension okkulten Wissens. Die Abgrenzung und Umdeutung von Elementen des anti-satanistischen Hexenstereotyps liegt damit zwar im Gegenstandsbereich des okkulten Wissens, sie tangiert aber nur diese Ebene. Für die Figurenanalyse hat das zur Konsequenz, dass die Auswahl der in Romanen dargestellten Praktiken im Kontext des anti-satanistischen Hexenstereotyps zu betrachten ist, das im zwanzigsten Jahrhundert zu gezielten Vorwürfen und Repressalien gegenüber Wicca geführt hat. Damit ist kontextuell erklärt, warum in den beiden beispielhaft ausgewählten Stellen aus Farrars *The Twelve Maidens*, der Heckenerleuchtung und dem Invokationsritual, Nacktheit nicht als sexuell und eine nackte Umarmung von Geschwistern nicht als inzestuös erscheint. Beides ist zum einen als Antwort auf das Stereotyp der inzestuösen, die christliche Monogamie und Ehe brechenden Hexenorgie zu verstehen, zum anderen als Antwort auf historisch verortbare Vorurteile des 20. Jahrhunderts, die auf dem

Stereotyp basieren. Daher betonen diese Stellen des Romans die Geschlechterpolarität des Universums, in der es keinen Satan geben kann.

Zweitens ist bei der Figurenanalyse mit Blick auf das anti-satanische Hexenstereotyp zu beachten, dass der okkulte Sinnzusammenhang zwar keine expliziten ethischen Kriterien beinhaltet, er aber trotzdem implizit Elemente des Stereotyps ausschließt. Die Verknüpfung von ethisch-moralischen Fragen mit dem Okkulten ist sehr stark: „There can be no doubt that witchcraft, like such ill-defined but obviously related phenomena as ‚magic' or ‚the occult', is commonly associated with ‚the dark side of things'." (Hanegraaff 2002: 310) Der okkulte Sinnzusammenhang schließt die Existenz eines bösen okkulten Wissens nicht aus. Er umfasst die Praxis der bösen Hexen in Farrars Roman genauso wie die der guten Wicca. Trotzdem verunmöglicht die strukturelle Disposition des okkulten Sinnzusammenhangs einige der Elemente des anti-satanischen Hexenstereotyps. Die Autonomie des Subjekts widerspricht jeder Form von unterordnender Verehrung (vgl. 2.3.3 zum Begriff der *propitiation*). Das schließt nicht nur die meisten Großreligionen mit souveränen Göttern aus dem okkulten Sinnzusammenhang aus, sondern auch eine Verehrung des Satans. Der Satan ist ein zentrales Element des anti-satanistischen Hexenstereotyps. Ihm werden die Opfer gebracht und er lässt sich auf dem Hexensabbat als „master" (Hanegraaff 2002: 298) dienen. Okkultes Wissen kann per Definition nicht satanistisch-devot sein, wenn mit devot eine unterordnende Verehrung gemeint ist.

Eine weitere Konsequenz der Autonomie des Subjekts ist die Betonung der eigenen Innenwelt, die Figuren ebenfalls vom anti-satanistischen Stereotyp distanziert. Hanegraaffs Tabelle gibt die Betonung der Innenwelt nicht direkt wieder. Die Entwicklung von *Magical Flight* über *Psychedelic ‚flights'* zu *Guided Imagination* beinhaltet allerdings eine Verschiebung von äußerem zu innerem Geschehen. Der Obertitel seines Beitrags ist zwar „From the Devil's gateway to the Goddess within" (Hanegraff 2002), er bespricht aber diesen Aspekt der Entwicklung aber nur kurz, wenn er die „location of the source of truth within human beings" (Hanegraaff 2002: 303) als eine Idee thematisiert, die der romantische Deismus als Vorläufer von Wicca schon im 18. Jahrhundert hervorhob. Die Betonung der eigenen Innenwelt ist eine gänzlich andere

Ausrichtung als die Elemente des anti-satanistischen Hexenstereotyps, die durch Interaktion mit anderen und durch äußeres Geschehen gekennzeichnet sind. Kindsmord, Kannibalismus und *Maleficium* betreffen nicht das eigene Selbst und auch nicht die Innenwelt, sondern andere Personen und äußere Handlungen. Praktiken, die eine Wendung ins eigene Selbst zwecks Ganzheitlichkeit und Heilung zum Ziel haben, wie es im psychologischen und körperzentrierten Sinnzusammenhang der Fall ist, können nicht in dem Sinn böse sein, dass sie anderen äußerlich schaden. Auch autotheotische Selbsttranszendenz schadet an sich niemand anderem, obwohl Varianten wie *aspecting* an die Idee satanistischer Besessenheit erinnern können. Drei der vier Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs widersprechen somit mit ihren Funktionen der Idee böser okkulter Praxis.

Für den instrumental-magischen Sinnzusammenhang gilt das jedoch nicht. In seiner Zielsetzung, auch für äußere Zwecke brauchbar zu sein, kommt er *Maleficium*, der bösen Magie, am nächsten. Zeichnet sich eine Figur durch Besitz und Praxis instrumental-magischen Wissens aus, besteht ein besonderer Rechtfertigungs- und Differenzierungsbedarf, da der okkulte Sinnzusammenhang böse Magie trotz des strukturellen Ausschlusses des Satans noch zulässt. Instrumentale Magie von Hexenfiguren kann eine Übereinstimmung mit dem Stereotyp signalisieren. Das ist in den vorliegenden Romanen relevant, da Wicca-Figuren darin Konflikte mit bewaffneten Gegnern austragen, was die Frage nach instrumentaler Magie als Waffe und deren ethischer Rechtfertigung aufbringt. In *High Magic's Aid* wird die durch okkulte Praxis ermöglichte Erstürmung der Burg als Wiederherstellung von Gerechtigkeit gerechtfertigt. In *The Twelve Maidens* und *Omega* dient instrumentale Magie der Selbstverteidigung, die zur Selbstzerstörung des Bösen führt. Starhawks *The Fifth Sacred Thing* führt vor, wie gewaltloser Wiederstand eine feindliche Armee in die Knie zwingt.

Neben der Problematik des Hexenstereotyps ist bei der Analyse der Figuren auf die Unterscheidung von Naturtalent (*natural*) und Nicht-Naturtalent zu achten, die in Wicca-Literatur häufig auftritt. Nicht-Naturtalente benötigen mehr reflektierte und reflexive Sinnherstellung bei ihrer Entwicklung zur handlungsfähigen Hexe. Sie gelten als rationaler und weniger intuitiv als *naturals*. Die Routinisierung von

Sinnherstellungen eines *naturals* kann auf eine frühere Inkarnation zurückgeführt werden. Ein Beispiel findet sich bei Crowley: „Some naturals have been initiated into Witchcraft and the Pagan mysteries in former lives and the effect of these initiation carries over into this one.“ (1996: 93, vgl. Magliocco 2004: 57) Auch dieser Aspekt ist nicht in Hanegraaffs Tabelle enthalten. Ihm zufolge liegt ein Grund für die Stabilität des negativen Hexenstereotyps und des Gegenentwurfs von Wicca darin, dass zur Auffassung des Okkulten als böse auch eine epistemologische Dimension gehört. Die Intuition gehört nach der Aufklärung zu den „danger zones: potential threads to sanity and order, both on the level of society and of the individual psyche“ (Hanegraaff 2002: 310). Anders als die Idee des Satanismus basiert diese Fremdzuschreibung nicht auf christlicher Theologie, sondern auf moderner Säkularität. Da es aus wiccanischer Perspektive die Rationalität ist, die die Erde zerstört, stellen sie ihr mit der Idee des *naturals* die Intuition entgegen. Vollständig intuitiv vorgehende Figuren setzen sich jedoch dem Vorwurf der Irrationalität aus, der mit der Fremdzuschreibung als böse und gefährlich einhergeht. Bei der Analyse der Charakterisierung von Figuren als okkulte Naturtalente ist dieser Bezug zur ethischen Dimension des anti-satanistischen Hexenstereotyps folglich zu beachten, auch wenn er indirekter ist als Satanismusvorwürfe. Figuren wie Margaret stehen damit in der Spannung, als Naturtalent aufzutreten, aber nicht irrational erscheinen zu dürfen.

Diese Schwerpunktsetzungen bei der Analyse von Figuren können durch Standardkategorien der Figurenanalyse erfasst werden (vgl. Bachorz 2004). Die Problematik des Hexenbegriffs ist durch Selbst- und Fremdzuschreibungen geprägt, daher ist die gängige Unterscheidung von direkter und indirekter Charakterisierung sowie von Selbst- und Fremdcharakterisierung wichtig. Zu den Mitteln der indirekten Charakterisierung gehören vor allem die Handlungen, die Rede, das äußere Erscheinungsbild sowie die Umwelt, in der die Figur lebt. Der Rechtfertigungsbedarf, der durch die Selbstbezeichnung als Hexe entsteht, hat zur Folge, dass indirekte Charakterisierungen, vor allem Handlungen, als Indikator dafür in den Mittelpunkt rücken, ob eine Wicca-Figur als gut oder böse einzustufen ist. So ist die Figur Margaret in *The Twelve Maidens* im Gegensatz zu den bösen Hexen hauptsächlich durch gute und defensive okkulte Praxis

charakterisiert.[181] Erscheinungsbild und Umwelt einer Figur treffen zwar keine explizite Aussage über die ethische Qualität von okkulten Handlungen, sie können jedoch ein traditionelles Hexenstereotyp aufrufen, das die Figuren durch ihre guten Handlungen untergraben. So lebt die als ‚Witch of Wanda' verschriene Morven in *High Magic's Aid* in einem isolierten, heruntergekommenen Hexenhaus samt Besen und schwarzer Katze (vgl. 47f.). Das stereotype Bild der Hexe als Außenseiter wird aufgerufen, um im restlichen Text als Konsequenz einer dämonisierenden Fremdzuschreibung entlarvt zu werden, was u.a. durch die guten und überwiegend defensiven Handlungen der Figur geschieht. Mit dem äußeren Erscheinungsbild ist insofern eine ethische Wertung verknüpft, als das im Bild der Hexe als alte, hässliche böse Frau eine Verknüpfung von Hässlichkeit und Bösartigkeit vorliegt, wie etwa in Grimms Märchen. Hexenfiguren wie Morven oder Margaret sind in den meisten Fällen betont jung und attraktiv.[182] Tritt das Böse ebenfalls jung und attraktiv auf, sind die Figuren Verführerinnen wie Susan in *The Twelve Maidens* oder Karen in *Omega*, die durch ihre instrumentalisierende und lieblose Haltung zum Sex eindeutig als böse charakterisiert werden. Die traditionelle Verknüpfung von Sex, Magie und dem Bösen bleibt in solchen bösen Figuren bestehen, wenn auch ohne Satan. Die guten Figuren betonen mit ihren sexuellen Handlungen entweder die nicht erotische Bedeutung von Geschlechterpolarität von ritueller Nacktheit als Antwort auf das Stereotyp der inzestuösen Orgie, oder die Bedeutung von ‚gutem', d.h. liebevollem und leidenschaftlichem Sex für zwischenmenschliche Beziehungen und ethisch unbedenkliche okkulte Praxis. So sind Hexenfiguren durch eine Vielfalt von Eigenschaften mit Bezug auf das anti-satanistische Hexenstereotyp charakterisiert, die durch die Kategorien von Selbst- und Fremdcharakterisierung sowie explizite und implizite Charakterisierung beschrieben werden können.

Da Wicca-Figuren als Repräsentanten des okkulten Wissens der Wicca-Religion auftreten, weisen sie weiterhin eine Affinität zu einer speziellen

[181] Da eine zu einseitige Betonung dieses Gegensatzes eine Dichotomie und gut und böse erzeugen würde, die es im Wicca-Weltbild nicht gibt, beinhaltet der Roman einen Versuch Margarets, auch böse zu handeln (vgl. 5.2.2).

[182] Morven ist zwar anfangs als heruntergekommen charakterisiert, kann dann aber durch gute Ernährung und Hygiene schnell ihre Attraktivität entfalten, was sich vor allem an den Reaktionen der Männer zeigt.

Figurenkonzeption auf (vgl. Pfister 2001 [1977]: 240-250).[183] Figurenkonzeptionen lassen sich nach Pfister durch die Oppositionspaare statisch-dynamisch, eindimensional-mehrdimensional und völlig definiert-offen/mysteriös beschreiben. Auch wenn damit eine präzisere Beschreibung von Figuren möglich ist als durch die alte Unterscheidung von *flat characters* und *round characters* (vgl. Forster 1970 [1927]: 75f.), ist es mit Blick auf Wicca-Romane sinnvoll, daran festzuhalten. Nünning fasst Forsters Unterscheidung als ‚Charakter' und ‚Typ':

> Bei einem Ch[arakter], der mit einer Vielzahl von Eigenschaften ausgestattet ist, liegt die Betonung auf der persönlichen Eigenart und Unverwechselbarkeit des einzelnen Menschen; der T[yp] abstrahiert von individuellen und repräsentiert bestimmte allgemeinmenschliche Züge, eine soziale Schicht oder eine Berufsgruppe. (Nünning 2008a: 93)

Die Ausrichtung des okkulten Wissens auf die Innenwelt des Subjekts spricht für eine Affinität zur Mehrdimensionalität von Figuren. Evidenz- oder Konversionsereignisse setzen eine Dynamik voraus, da sie tiefgreifende Veränderungen einer Figur bewirken. Darüber hinaus hat die Problematik des Hexenbegriffs zur Folge, dass Hexenfiguren nicht zu offen und mysteriös sein dürfen, da der Leser wie bereits erwähnt die offenen Merkmale sonst durch sein Wissen über Hexen ergänzt. Typen, d.h. statische, eindimensionale und weitgehend offene Figuren eignen sich weniger gut als Repräsentanten okkulten Wissens, wenn sie im Zeichen von Wicca stehen sollen. So sind die bösen Hexen in *The Twelve Maidens* überwiegend Typen, die guten Wicca eher Charaktere. Die bösen Hexen stehen zwar auch für okkultes Wissen, aber nicht für die Wicca-Religion. Sie entsprechen dem anti-satanistischen Stereotyp in der Hinsicht, dass sie im Wesentlichen durch böse Praktiken charakterisiert sind. Die mangelnde Detailliertheit der bösen Figuren kann durch den Leser daher vervollständigt werden, ohne dass die Wicca-Religion in Verruf gerät.

Über die Konfrontation von guten und bösen Hexen hinaus haben esoterische Romane eine Affinität zu spannungsreichen Figurenkonstellationen. Kategorien wie Kontrastpaar, Korrespondenzpaar und Dreieckskonstellation (vgl. Bachorz 2004: 56f.) sind für die Beschreibung esoterischer Romane wichtig, da darin per

[183] Die Opposition von psychologisch und trans-psychologisch wird vernachlässigt, da letztere sich dadurch auszeichnen, „dass sie aus der Handlung und aus dem Reich des Psychologisch-Nachvollziehbaren heraustreten und das Publikum vor ihren eigenen Fehlern und den daraus resultierenden Handlungen warnen" (Bachorz 2004: 59), was in den vorliegenden Romanen nicht vorkommt.

Definition Konflikte zwischen Wissenssystemen ausgetragen werden, die sich in Figurenkonstellationen niederschlagen. Als Träger von Weltbildern bilden Figuren in ihren Konstellationen Oppositionen wie gut und böse, etisch und emisch oder männlich und weiblich ab. Je nach Bezugspunkt variieren die Konstellationen. So bilden die Figuren Margaret und Susan in *The Twelve Maidens* hinsichtlich der ethischen Bewertung ein Kontrastpaar, da sie gute und böse Hexen repräsentieren. Im Vergleich zu Peter können beide Hexen auch als Korrespondenzpaar betrachtet werden, da sie bereits okkultes Wissen erlernt haben, er jedoch etischer Skeptiker bleibt. Alle drei Figuren bilden mit Blick auf sexuelle Beziehungen eine Dreieckskonstellation, da Margaret in einer festen Beziehung mit Peter ist, die Susan durch instrumental-magische Verführung Peters aufzusprengen versucht.

Neben den Fragestellungen der Figurenanalyse der Romane soll der Blick auf Personen in Populär-Esographien gerichtet werden.[184] Die für die esoterischen Romane festgestellten inhaltlichen Schwerpunkte gelten auch für die Populär-Esographien. Sie setzen dem anti-satanistischen Hexenstereotyp ebenfalls ein Selbstbild der Hexe entgegen, auch sie unterscheiden in epistemologischer Perspektive Naturtalente und Nicht-Naturtalente. Dennoch arbeiten Populär-Esographien nicht mit Figuren. In einem rezeptionsästhetischen Figurenverständnis werden Figuren vom Leser aus textuellen Informationen und eigenem Vorwissen zusammengesetzt, so wie bereits mit Klausnitzer dargelegt. Zum Vorwissen des Lesers gehört auch das Wissen über Konventionen der Literatur, speziell über den Fiktionsvertrag. Esoterische Romane werten durch paratextuelle Signale zwar das okkulte Wissen der Figuren als faktisch auf, die Figuren sind jedoch davon nicht betroffen. In Populär-Esographien umfasst die Tatsachenkonvention auch die Personen. Geht man davon aus, dass auch bei der

[184] Vernachlässigt wird zugunsten der Personen die Frage, ob der in deontischen Skripten angesprochene Leser auch eine Charakterisierung erhält. Seibel (vgl. 2008: 419) weist darauf hin, dass ein sehr explizierter fiktiver Leser zur Leserfigur werden kann. Anders als eine Leserfigur, die an einem fließenden Übergang der Kommunikationsebenen angesiedelt sein kann, ist der in deontischen Skripten angesprochene Leser zwar nicht nur Rezipient, sondern auch die „topic entity“ (Margolin 1999: 155) der Gattung. Er muss allerdings der Schematisierung und Abstrahierung deontischer Skripte unterworfen bleiben und kann die modale Kluft zu faktischen Personen nicht überwinden. Einzelne Aspekte der Figurencharakterisierung ließen sich zwar auf deontische Skripte übertragen, etwa eine Suche nach Elementen des anti-satanistischen Hexenstereotyps, dies wird im Folgenden jedoch vernachlässigt. Einzelne Aspekte der Gestaltung des Lesers deontischer Skripte als Elemente der Leserperspektive stellt das Kapitel zur Perspektivenstruktur vor.

Lektüre von Sachbüchern eine Kombination von textuellen Informationen und Vorwissen zur Konstitution des Bildes der Person stattfindet, ist ein gattungsspezifischer Unterschied festzustellen. Hinsichtlich der Figuren befindet sich der Leser in „epistemischer Abhängigkeit“ (Klausnitzer 2008: 225) von textuellem Wissen. Grund dafür ist, dass fiktionale Welten univial sind, d.h. dass sie in erster Linie durch die Lektüre des Textes erschlossen werden (vgl. Klausnitzer 2008: 224). Über reale Personen kann der Leser jedoch Wissen aus anderen Quellen besitzen oder es sich beschaffen. Damit ändern sich die Bedingungen der Überprüfbarkeit der Aussagen. Die Unterscheidung von Figuren und Personen setzt diesen Unterschied terminologisch um.

Anhand der Möglichkeiten des Lesers, Vorwissen einzubringen, lassen sich zwei unterschiedliche Typen von Personen in Wicca-Sachbücher unterscheiden. Dies umfasst historisch relevante Personen in *Emic Histories* und alltägliche Personen in Erlebnisberichten. Erstere sind Personen, deren Handlungen und Wissensbestände für die Geschichte von Wicca als relevant thematisiert werden. Ein Beispiel findet sich in *What Witches Do*:

> When William who became the Conqueror (and who was himself reputed to be the son of a witch) allowed Harold to leave for England, he made him swear loyalty on two altars, one Christian and one pagan, and this incident, recorded in the Bayreux Tapestry, must have seemed perfectly natural at the time. (*WWD*: 23)

Die Frage nach der Personencharakterisierung bringt bei solchen Personen wenig Ergebnisse, da historisch relevante Personen nur durch einzelne Merkmale bestimmt sind. Die Merkmale umfassen in der Regel die Berühmtheit der Figuren und ihre Zugehörigkeit zur Oberschicht oder zum Klerus. Die Bestimmung der Funktion historisch relevanter Personen ist im Vergleich zu ihrer Charakterisierung signifikanter. Sie lässt sich durch das Handlungsmodell von Greimas (1972, vgl. Bachorz 2004: 54) beschreiben. *Emic Histories* sind Narrationen der Unterdrückung und Wiederbefreiung des okkulten Wissens und seiner Praktizierenden. Damit beziehen sie sich vor allem auf das Element des Hexenstereotyps, das mit der sozialen Dimension des okkulten Wissens zusammenhängt, d.h. die Sozialform „Underground sect“ des anti-satanistischen Hexenstereotyps und die entsprechende Antwort „Sucessors to underground Sect, now more accessible“ (Hanegraaff 2002: 307). Historisch relevante Personen sind in Greimas Terminologie meist ‚Subjekte‘, d.h. wie William the Conqueror und Harold Tolerierende oder sogar Wissende und Praktizierende, die durch ihre

Berühmtheit und Zugehörigkeit zur Oberschicht dafür stehen, dass okkultes Wissen als *philosophia perennis* nicht immer unterdrückt war. Personen können aber auch ‚Helfer' bei der Wiederbefreiung und Verbreitung des okkulten Wissens sein. Haben Leser schon Vorwissen über die Person, kommt es zu einem Wiedererkennungseffekt und zur Erweiterung des Wissens um die behauptete Tatsache, dass die Person okkultes Wissen tolerierte, besaß und praktizierte. Seltener werden ‚Opponenten' direkt durch Personen repräsentiert. In der Regel sind eher Institutionen wie das Christentum oder die Kirche die unterdrückenden Aktanten. Insgesamt sind historisch relevante Personen für die Fragestellung nach der Konstruktion okkulten Wissens von untergeordneter Bedeutung, da sie wenig Bezug zu den erarbeiteten Dimensionen des okkulten Wissens haben. Selbst wenn Ereignisse wie der Schwur Harolds an den zwei Altären berichtet werden, wird weder sein okkultes Wissen inhaltlich genauer bestimmt noch seine Erkenntnisprozesse oder sein Lebenswissen.

Einen stärkeren Bezug auf die Dimensionen okkulten Wissens weisen alltägliche Personen in Erlebnisberichten auf. Sie sind dem Leser unbekannt, da sie nicht berühmt sind, sondern aus dem persönlichen Umfeld der Autoren stammen. Anders als bei historisch relevanten Persönlichkeiten ist es dem Leser kaum möglich, Vorwissen über alltägliche Personen zu besitzen oder zu beschaffen. Teilweise werden sie nur mit Vornamen bezeichnet oder gar nicht benannt. Damit steht der Leser zwar nicht in der durch die Univialität der Fiktion bedingten epistemischen Abhängigkeit von textueller Darstellung wie bei fiktiven Figuren, aber dennoch in vollständiger Abhängigkeit von den Aussagen der Sprechinstanz des Sachbuchs. Ein Beispiel von Farrar kann das illustrieren:

> I would like to add a personal memory of the first time I was present when the Great Rite was performed in actuality. We had withdrawn from the room and shut the door, and we were talking very quietly, exchanging nervous cigarettes because several of us were new to such an occasion. After a while the door opened and the Woman [sic] walked out. She was an averagely plain girl, but at that moment the Goddess was truly upon her: she was beautiful, calm, dignified, and utterly unselfconscious. She walked through the naked coven neither avoiding nor seeking our eyes. We stood to let her pass, the smokers instinctively taking their cigarettes from their mouths. There was no hint of either embarrassment or salaciousness; for a while, that London flat was a temple. (*WWD*: 80)

Die Personencharakterisierung fungiert als Evidenzquelle für die gelungene Invokation und das „Great Rite in actuality", d.h. die tatsächliche sexuelle Vereinigung zweier Wicca als Vereinigung von Gott und Göttin. Gleichzeitig untergräbt sie das anti-satanistische Hexenstereotyp. Die heraufbeschworene

Schönheit, Ruhe und Würde vermittelt Evidenz für die erzeugte Göttlichkeit. So wird ein Gegenbild zur satanistischen Sexorgie entworfen, in der weder Ehrfurcht vor dem weiblichen Geschlecht noch andächtige Ruhe herrscht, sondern eben „salaciousness“ (Anzüglichkeit, Schlüpfrigkeit). Wer die Frau ist, bleibt offen. Erlebnisberichte betonen nicht die Berühmtheit der Personen, wie es in *Emic Histories* der Fall ist, sondern ihre Normalität und allgemeinmenschlichen Eigenschaften. Während es im Beispiel um die Ausstrahlung geht, stehen in vielen anderen Erlebnisberichten typisierte Personen für einzelne Probleme des Lebens, die durch die jeweilig beschriebene okkulte Praxis gelöst werden. Damit ist der Anspruch verbunden, dass das okkulte Wissen überprüfbar und im Fall des Auftretens mehrerer Zeugen intersubjektiv nachvollziehbar ist. Die Personencharakterisierung der namenlosen Frau weist einen entscheidenden Unterschied zur Charakterisierung der Figur Bridget auf, die ebenfalls eine Transformation zu einer Göttin erlebt. Die Verwandlung der Figur Bridget enthält intersubjektiv verifizierbare körperliche Merkmale wie Figur, Augenfarbe und Haarfarbe. Die Charakterisierung wird nur als subjektive, autopoetische *psychic truth* vorgenommen. Die Personencharakterisierung der Populär-Esographie vermittelt dagegen intersubjektive Evidenz. Sie beschränkt sich jedoch nur auf die Ausstrahlung der betroffenen Frau. Zwischen dem Geltungsanspruch okkulten Wissens und der Charakterisierung von Figuren und Personen kann folglich ein direkter Zusammenhang bestehen.

Der zentrale gattungsspezifische Unterschied zwischen Figuren in esoterischen Romanen und Personen in Populär-Esographien lässt sich wie folgt umreißen. Die Romane neigen eher zu ausgestalteten Charakteren, Sachbücher eher zu Typen wie historisch relevanten und alltäglichen Personen mit den o.g. Unterschieden hinsichtlich des Vorwissens des Lesers. Die Problematik des Hexenbegriffs gilt für Romane und Sachbücher, die Wicca-Figuren als Hexen bezeichnen und ihr Wissen durch paratextuelle und textuelle Referenzen als Wissen der realen Personengruppe Wicca ausgeben.

Freilich ist damit nicht jede mögliche Ausprägung von Personen in Wicca-Sachbüchern beschrieben. So tritt in Farrars *What Witches Do* hauptsächlich Alex Sanders auf, der weder eine typisierte historisch relevante noch eine alltägliche

Person ist. Sanders tritt in so vielen Beispielen auf, dass der Leser sich daraus ein Bild im Sinne eines Charakters machen kann. Er ist zwar für die Geschichte von Wicca von zentraler Bedeutung, darüber hinaus aber keine historische Berühmtheit. Vergleichbar treten teilweise die Autoren selbst als Personen in ihren Büchern auf, was ihnen eine ähnliche Konzeption wie Sanders verleiht. Solche Fälle liegen zwar zwischen den Kategorien Typ und Charakter, können aber mit den in diesem Kapitel erarbeiteten Begriffen hinsichtlich ihres okkulten Wissens und des Hexenstereotyps beschrieben werden.

3.5.2 Erzählsituation: Erzählinstanzen als Mentoren, biographische Rekonstrukteure, Evidenzvermittler und Instruktoren

> „We may never know what the original intention of the first tellers was, but we can know what our intentions are and how the tale can work for us."
>
> (*TTWS*: XXI)

Die Frage nach der Erzählsituation in Wicca-Romanen ist ein wichtiger Aspekt der narrativen Konfiguration okkulten Wissens. Das vorhergehende Kapitel hat bereits gezeigt, dass eine starke Bindung des okkulten Wissens an Subjekte vorliegt. Zu fragen ist nun, wie das okkulte Wissen durch die Gestaltung der Erzählsituation vermittelt wird. Theoretische Prämisse ist, dass esoterische Romane auch im engeren Sinn narrative Texte sind, d.h. dass sie wie andere Romane auch über eine Erzählinstanz verfügen. Zunächst werden die esoterischen Romane behandelt, darauf folgt dann die Auseinandersetzung mit den Populär-Esographien.

Der erste Aspekt der Erzählinstanzen ist die Frage, ob sie als funktional privilegierte, bevorzugte Mentoren okkulten Wissens auftreten. Die Kommunikationssituation der Populär-Esographie, in der Spezialisten unwissenden etischen Lesern okkultes Wissen vermitteln wollen, gibt Anlass zur Vermutung, dass die Erzählinstanzen in esoterischen Romanen eine Funktion als Mentoren übernehmen. Denkbar wären bei einer Verwendung der klassischen Erzählsituationen nach Stanzel zwei Möglichkeiten. Zum einen könnte der klassische auktoriale Erzähler als ein den Figuren übergeordneter Mentor auftreten und das okkulte Wissen erläutern, auslegen und bewerten. Er hätte die

typischen Privilegien, den Einblick in das Bewusstsein aller Figuren, die Allgegenwart an allen Schauplätzen und den Blick in Vergangenheit und Zukunft (vgl. Nünning 1979: 327). Daneben könnte auch ein klassischer Ich-Erzähler auf Figurenebene in Gestalt einer fortgeschrittenen Wicca-Figur auftreten und den Figuren Wissen vermitteln. Auch in diesem Fall wäre ein Vorsprung von okkultem Wissen mit einer durch die Erzählsituation bedingten Privilegierung verknüpft. Ein Ich-Erzähler hätte nicht die Privilegien des auktorialen Erzählers, wäre aber perspektivisch hinsichtlich der Wissensvergabe im Vergleich zu anderen Figuren privilegiert, wenn er über sich selbst erzählt.

Die narratologischen Kategorien zur Beschreibung von Erzählinstanzen bringen jedoch zutage, dass Erzählinstanzen in den vorliegenden esoterischen Romanen der Wicca-Religion mit einer Ausnahme nicht als Mentoren auftreten. Zu den relevanten Kategorien gehören die Anwesenheit der Erzählinstanz auf der Ebene der Figuren (vgl. Nünning 1997), d.h. ihr diegetischer Status. Schmid kritisiert Genettes Terminologie und schlägt die Begriffe diegetisch und nicht diegetisch vor.[185] Ein nicht diegetischer Erzähler ist nicht auf der Ebene der Figuren zu finden. Ein diegetischer Erzähler besteht aus zwei Instanzen, die Schmid erzählendes und erzähltes Ich nennt.[186] Der diegetische Status ist unabhängig von den verwendeten Personalpronomen. Auch ein nicht diegetischer Erzähler kann sich mit ‚ich' bezeichnen. Weiterhin ist der Grad der Explizität von Bedeutung, d.h. der „Grad an Deutlichkeit, mit der die Anwesenheit einer vermittelnden Erzählinstanz erkennbar ist" (Nünning 1997: 329). Neutrale Erzählinstanzen sind nicht als Sprecher greifbar. Sie beschränken sich auf obligatorische Funktionen, d.h. „den Schauplatz zu beschreiben, das Geschehen zeitlich einzuordnen, die Figuren einzuführen und über die Ereignisse in der erzählten Welt zu berichten"

[185] Genette (vgl. 1972b: 253) unterscheidet homo- und heterodiegetische Erzählinstanzen. Schmids Terminologie wird gefolgt, da die Präfixe *homo* und *hetero* zu sehr an *intra* und *extra* erinnern, die bei Genette einen anderen Sachverhalt bezeichnen. Schmid bestimmt als Grundlage Diegesis als die erzählte Welt und diegetisch als zu dieser erzählten Welt gehörend. Der Diegesis steht die Exegesis gegenüber, die „Ebene des Erzählens und der das Erzählen einer Geschichte begleitenden Kommentare, Erläuterungen, Reflexionen und metanarrativen Bemerkungen des Erzählers" (Schmid 2008: 87). Dem diegetischen Erzähler terminologisch einen exegetischen entgegenzusetzen, lehnt er jedoch ab, da die Zugehörigkeit zur Exegesis kein distinktes Merkmal ist. Auch der diegetische Erzähler ist exegetisch, der Einfachheit halber kürzt Schmid daher die Exegese aus beiden Begriffen heraus (vgl. 2008: 86f.).

[186] Schmid greift die übliche Unterscheidung von erlebendem Ich und erzählendem Ich auf, kritisiert dabei jedoch das psychologische Attribut ‚erlebend' und ersetzt es durch das funktionale ‚erzählt' (2008: 87).

(Nünning 1997: 329). Explizite Erzählinstanzen zeichnen sich im Gegensatz dazu durch zusätzliche Funktionen aus. Mit diesen Kategorien lässt sich feststellen, dass in Farrars *The Twelve Maidens* und in Starhawks *The Fifth Sacred Thing* Erzählsituationen mit nicht diegetischen, neutralen Erzählinstanzen vorliegen. Folglich besitzen sie selbst kein okkultes Wissen und treten nicht auf Figurenebene auf. Die Frage nach einer Hierarchisierung von Wissen in Perspektiven ist in diesen Fällen nur durch eine Analyse der Perspektivenstrukturen der Figuren zu beantworten.

In Laurels *Initiation at Beltane* liegt eine diegetische Erzählinstanz vor, was eine durch die Erzählsituation privilegierte Mentorfunktion ermöglichen könnte. Mit einer Skala von Lanser (vgl. 1981: 160, zit. nach Strasen 2004: 131) können verschiedene Abstufungen der Involviertheit unterschieden werden: *uninvolved eyewitness*, *witness-protagonist*, *minor character*, *co-protagonist* und *sole protagonist*. Bei Laurel liegt der größte auf der Skala angelegte Grad der Involviertheit vor, bei dem das erzählte Ich der *sole protagonist* ist. Das erlaubt die Gestaltung eines großen zeitlichen Abstandes zwischen erzählendem und erzähltem Ich, der im klassischen autobiographischen Erzählen dazu benutzt wird, um ethische und psychologische Reifung zu schildern. Das erzählte Ich ist bei Laurel von einer vollständigen Amnesie befallen (vgl. 7.2) und scheidet daher als Mentor aus. So wäre ein erzählendes Ich denkbar, dass als gereiftes Ich mit erhöhtem Stand okkulten Wissens und psychologischer Reifung auftritt und das mit Bezug auf die Erzählgegenwart davon berichtet, wie es schrittweise die Amnesie überwunden hat. Die Erzählinstanz bleibt jedoch vollständig neutral. Sie bildet kein Ich aus, das in Distanz zum erzählten Ich treten könnte. Auch in diesem Roman dient die Erzählsituation nicht zur narrativen Konstruktion einer privilegierten Erzählinstanz als Mentor, sondern im Gegenteil zur Vermittlung einer Wissenssuche, die im Zuge der Doppelkonzeption als Fiktion und Instruktion steht (vgl. 7).

Insgesamt ist somit eine Tendenz gegen Erzählinstanzen als Mentoren festzustellen. Das gilt auch für andere esoterische Romane wie Farrars *The Serpent of Lilith* (1976), *Omega* (1979) oder *Backlash* (1980). Als ein Grund für die Tendenz ist die in Wicca übliche Abneigung gegen Mission und aktives

Werben zu sehen. Ein als Erzählinstanz privilegierter Mentor könnte besserwisserisch erscheinen oder den Eindruck erwecken, der Leser solle missioniert werden. Mentoren, die als Figuren mit anderen gleichgestellt auftreten und Wissen defensiv anbieten, entsprechen besser dem Ideal von Toleranz und Pluralismus. Die einzige Ausnahme bei der Frage nach Erzählinstanzen als Mentoren ist Gardners *High Magic's Aid*. Dort liegt ein nicht diegetischer, expliziter Erzähler vor, der okkulten Handlungen bewertet und okkultes Wissen mit explizitem Bezug auf den Leser vergibt, was im Kontext von Fiktion als Tarnung an Bedeutung gewinnt (vgl. 4.1.3).

Als zweiter Aspekt der Erzählsituationen ist mit Blick auf okkultes Wissen als Lebenswissen zu fragen, inwiefern Erzählinstanzen als Konstrukteure von biographischen Narrationen auftreten. Zu beobachten ist, dass die Funktion okkulten Wissens als Lebenswissen eine Affinität zu Binnenerzählungen in Wicca-Romanen zur Konsequenz hat. Kapitel 2.5 hat gezeigt, dass der okkulte Sinnzusammenhang besondere Möglichkeiten zur biographischen Sinnstiftung bietet.

Um das volle Potential dieser Möglichkeiten zu entfalten, müssen die biographischen Narrationen in esoterischen Romanen drei Merkmale besitzen. Erstens müssen sie eine Vergangenheitsorientierung aufweisen, da sie immer Rekonstruktionen bereits vergangener Ereignisse sind. Erst im Nachhinein werden Evidenz- und Schlüsselerlebnisse als solche identifiziert und der okkulte Lebensweg konstruiert. Zweitens hat die Narration Bezug auf die Erzählgegenwart, aus der heraus gedeutet wird. Drittens wird die biographische Narration mit Vergangenheits- und Gegenwartsbezug vom Individuum selbst konstruiert und meist auch kommuniziert. Erzählinstanzen, die diese Merkmale erfüllen, liegen in den untersuchten Romanen nicht vor. In Farrars *The Twelve Maidens* und *Omega* kann die jeweilige Erzählinstanz keine eigene Gegenwart oder Vergangenheit konstruieren, weil sie neutral ist und keine eigene Präsenz ausbildet. In *Initiation at Beltane* bleibt das erzählende Ich ebenso neutral. In *High Magic's Aid* ist der Erzähler zwar explizit, aber nicht diegetisch, so dass keine Narration über sein Leben vorliegt. Alle diese Erzählinstanzen können

folglich nicht die Instanzen eigener biographischer Sinnstiftung sein, sondern nur die der Figuren wiedergeben.

Binnenerzählungen können im Gegensatz dazu alle drei Merkmale aufweisen. Sie sind ein Mittel, mit dem okkultes Wissen als Lebenswissen retrospektiv mit Bezug zur Gegenwart als von der betreffenden Figur selbst erkannt und kommuniziert inszeniert werden kann. Wichtig für die Analyse ist das Kriterium der Kommunikationsebene des Sprechers. Schmid schlägt vor, von primären, sekundären und tertiären Erzählern zu sprechen (vgl. 2008: 84). Primäre Erzähler erzählen die Rahmengeschichte, sekundäre etwaige Binnengeschichten, tertiäre eine Binnengeschichte zweiten Grades. Wicca-Romane weisen an vielen Stellen Figuren als sekundäre Erzähler von Binnenerzählungen auf, in denen sie vergangene Erlebnisse mit dem okkulten Sinnzusammenhang mit Bezug auf die Gegenwart erzählen. Ein Beispiel ist die Binnenerzählung in *The Twelve Maidens*, in der die Figur George berichtet, dass es in seinem Elternhaus üblich war, eine okkult begabte Tante zu bitten, die Ernte besser wachsen zu lassen (vgl. *TTM*: 150). Das vergangene Evidenzereignis hat einen direkten Bezug zur okkulten Praxis der Erzählgegenwart auf Figurenebene. Die Deutung der Vergangenheit aus der Gegenwart ist Evidenz für die These, dass okkulte Begabung vererbbar sein kann. In *High Magic's Aid* orchestrieren Binnenerzählungen Bilder des Hexensabbats als Antwort auf das anti-satanistische Hexenstereotyp (vgl. 4.1.1).

Gattungsspezifische Unterschiede zwischen esoterischen Romanen und Populär-Esographien können anhand der Fragen nach Erzählinstanzen als Mentoren und als Konstrukteure biographischer Narrationen gezeigt werden. Zipfel benennt als Spezifikum der Sprachhandlungssituation fiktionalen Erzählens die Verdoppelung der Sprachhandlungskomponenten. Während beim faktualen Erzählen der Autor potentiellen Lesern als Sprechinstanz die Geschichte erzählt, ist beim fiktionalen Erzählen ein Erzähler dazwischengeschaltet:

> In diesem Falle produziert der (empirische) Autor einen Erzähl-Text […] für potentielle empirische Leser. Der sprachhandlungslogische Produzent der Erzählung […] ist allerdings nicht der Autor, sondern der Erzähler. Desgleichen entspricht der sprachhandlungslogische Rezipient dem/den im Text eingeschriebenen Adressaten. (Zipfel 2001: 120)

Während eine Erzählinstanz beim fiktionalen Erzählen unzuverlässig sein darf, ohne die Glaubwürdigkeit des Autors zu beschädigen, gelten für den Sprecher beim faktischen Erzählen die Bedingungen der Tatsachenkonvention. Ohne die

Verdoppelung der Fiktion sind Autor und Erzählinstanz identisch.[187] Der Autor von Populär-Esographien als Erzählinstanz hat daher immer einen maximalen Wissensvorsprung, er ist immer Mentor mit erzählerischen Privilegien. Darin erschöpft sich jedoch nicht seine Funktion. Für das Anliegen der Populär-Esographien, okkultes Wissen aus emischer Perspektive affirmativ zu vermitteln und in Bezug zur Gegenwart zu diskutieren, wäre es hinderlich, wenn der Autor als Sprechinstanz dabei stehen bliebe, als Mentor sein Wissen zu vermitteln. Er tritt daher als Orchestrator verschiedener Perspektiven auf. Die Definition der Populär-Esographien impliziert es: Das Vorkommen von *Emic Histories* bringt eine Affinitität zur Auseinandersetzung mit historischen Quellen mit sich, Erlebnisberichte benötigen Erzählungen verschiedener Personen, um glaubhaft zu sein und deontische Skripte sind ebenfalls auf ein Subjekt ausgerichtet, das nicht die Erzählinstanz ist. Um der Funktion von Erzählinstanzen in Populär-Esographien gerecht zu werden, reicht eine Feststellung der Erzählsituation nicht aus, vielmehr sind Fragen der Perspektivenstruktur und der Erzählerfunktionen von größerer Bedeutung. Die folgenden Bemerkungen zu den Erzählsituationen sind daher als kurz gehaltene Vorarbeit für das Kapitel zur Perspektivenstruktur zu verstehen.

Emic Histories weisen nicht diegetische Erzählsituationen auf. Der Autor ist in Populär-Esographien mit einer Dominanz von *Emic Histories* primär ein Orchestrator historischer Quellen. Das ist für narrative Geschichtsschreibung im Allgemeinen typisch (vgl. Zipfel 2001: 131). Ein zentraler Unterschied zur wissenschaftlichen Geschichtsschreibung liegt jedoch in der Explizität der Erzählinstanz, die sich u.a. in kommentierenden und generalisierenden Äußerungen zeigt. Kapitel 4.2 erarbeitet Gardners Rolle bei der Verknüpfung von Erlebnisberichten und *Emic Histories* mit Blick auf Erzählerfunktionen in der Spannung der Populär-Esographie zwischen historiographisch dokumentierendem und literarisch unterhaltendem Erzählen.

[187] Anstatt durchgängig von einem ‚Autor als Erzählinstanz' in Populär-Esographien zu sprechen, wird teilweise auch der Autorbegriff verwendet. Das gilt auch für den Autor als Redeinstanz von Paratexten in esoterischen Romanen und gegebenenfalls den von anderen Personen in Paratexten thematisierten Autor. Mit Erzählinstanz, Redeinstanz oder Sprechinstanz ist daher immer die vom Autor verschiedene Instanz fiktionaler Texte gemeint, die zwar aufgrund der Faktizitätssignale bezüglich okkulten Wissens eingeschränkt den Konventionen faktualer Rede entpflichtet ist, aber sprachhandlungslogisch dennoch nicht dem Autor entspricht.

Innerhalb der Erlebnisberichte sind verschiedene Formen der Erzählsituationen zu unterscheiden. Hammer nimmt bei seiner Diskussion von „narratives of experience“ eine Unterscheidung von *Third-Person Narratives* und *First-Person Narratives* vor. Erstere sind „typically short segments of text in which persons of the writer’s acquaintance, or clients he has met in his practice act as rhetorical exempla, e.g. of healing, of the efficacy of divinatory ritual, of meetings with angels or of the facticity of past-life experiences“ (Hammer 2001: 350). Kriterium ist, dass der Autor das Erlebnis nicht selbst erlebt hat. Über die Anwesenheit auf Ebene der Figuren und die Kommunikationsebene des Sprechers ist damit nichts ausgesagt. Auch Hammers Bestimmung von *First Person Narratives* beruht nur auf dem Kriterium, dass der Autor von eigenen okkulten Erlebnissen erzählt. Das setzt zwar voraus, dass diegetisch erzählt wird, die Involviertheit der Sprechinstanz des Autors in das erzählte Geschehen ist jedoch nicht bestimmt. Ein Erlebnisbericht von der Vergöttlichung einer Frau beginnt bei Farrar zwar mit „I would like to add a personal memory […]“ (*WWD*: 80), was auf eine *First-Person Narrative* hinweist, er ist allerdings nicht die vergöttlichte Person, was einer *Third-Person Narrative* entspricht. Durch Lansers Skala der Involviertheit der Erzählinstanz lassen sich Unterschiede in der Erzählsituation beschreiben. So ist Farrar in seinem Erlebnisbericht von der vergöttlichten Frau als *uninvolved eyewitness* zu erkennen, da er zwar diegetisch vorhanden ist, aber weder die Vergöttlichung am eigenem Leib erfährt noch an deren ritueller Erzeugung beteiligt ist. Die Kategorien der Erzähltextanalyse sind folglich auch für Erlebnisberichte sinnvoll. Das folgende Kapitel stellt anhand eines Beispiels von Farrar vor, wie die Erzählinstanz von Populär-Esographien Perspektiven orchestriert, um intersubjektive Evidenz für die Wirksamkeit okkulten Wissens zu vermitteln.

Die dritte Gattung der Populär-Esographie, deontische Skripte, weist eine andere Kommunikationssituation auf als *Emic Histories* und Erlebnisberichte. Instruktives Erzählen unterscheidet sich von faktualem Erzählen durch die Situationsablösung von Erzählakt und erzähltem Geschehen. Für faktuales Erzählen gilt: „Das sprachhandlungslogische Verhältnis zwischen faktualer Erzählung und ihrer Geschichte ist eines der Nachzeitigkeit. Ein Geschehen muss sich ereignet haben, bevor es erzählt werden kann: wird erzählt, wird Vergangenes

erzählt.“ (Zipfel 2001: 123) Abweichende Modalitäten diskutiert Zipfel nur hinsichtlich prophetischer Erzählungen, die er als zu vernachlässigenden Sonderfall abtut. Deontische Skripte sind als eine Form von *prospective narration* zwar situationsabgelöst, aber zukunftsgerichtet: „The only fact in prospective narration is that a narrating voice in the NOW of narration time is engaged in an act of supposition, fabulation, or mental simulation.“ (Margolin 1999: 154) Margolin präzisiert seinen Begriff des Erzählens:

> While all four varieties [of prospective narrations, MG] are inherently opposed to the concept of narrative as a factive telling of what has already occurred, the report, as a description of temporal progression (that is, of a sequence of events, acts, activities and processes), regardless of its ontic and epistemic status, still dominates future-oriented narratives. (Margolin 1999: 155)

Mit diesem Konzept des Erzählens kann trotz deontischer Modalität vom Autor als Erzählinstanz gesprochen werden, solange die Abweichungen vom prototypischen Erzählen nicht vernachlässigt werden. Die zukunftsgerichtete Situationsabgelöstheit bedeutet nicht, dass Bezüge auf eine Sinndimension nicht möglich sind. „[T]o project a long and detailed course of events, endowed with global coherence and narrative significance, causal links and overall point“ (Margolin 1999: 154) ist in prospektiven Narrationen möglich, auch wenn deontische Skripte eher kurze Ketten von kausal verknüpften Ereignissen beinhalten (vgl. 3.3).

Wenn instruktives Erzählen als Erzählen gelten kann, können die narratologischen Kategorien zur Beschreibung von Erzählinstanzen benennen, dass die Sprecher deontischer Skripte in Wicca-Sachbüchern als Instruktoren immer nicht diegetisch und neutral sind. Theoretisch könnten noch lebende Wicca-Autoren Leser zwar auch Instruktionen geben, in denen sie vorkommen, etwa die Aufforderung, sich dem Zirkel des Autoren anzuschließen oder, im Falle von Starhawk, ihre *Witchcamps* zu besuchen. Populär-Esographien beinhalten aber nur Instruktionen, die nicht an Ort und Zeit des Autors gebunden sind. Beschreiben lässt sich die Sprechinstanz folglich nur in seiner Präsenz auf der Ebene des Erzählaktes. Die Frage nach der Explizität rückt dabei in den Vordergrund. Es wurde bereits erarbeitet, dass Einleitungen und Vorworte von Populär-Esographien eine sehr explizite Präsenz des Autors als Redeinstanz errichten, die auch im Haupttext erhalten bleibt. Die Explizität fällt in deontischen Skripten stark ab. Margolin stellt fest, dass eine „presence of a textually marked speaker“ (Margolin 199: 155)

in deontischen Texten zwingend vorliegen muss, da sie eine Voraussetzung der direkten Anredesituation des Imperativs ist.

Darüber hinaus bleiben die Erzählinstanzen in deontischen Skripten aber überwiegend neutral. Verschiedene Gründe lassen sich dafür benennen. Erstens enthält der Instruktionsvertrag das Versprechen der Vollständigkeit und der richtigen Reihenfolge der Arbeitsschritte. Beides impliziert eine Geschlossenheit des deontischen Skripts, eine Verdichtung und Konzentration auf das Wesentliche. Persönliche Exkurse des Sprechinstanz würden die Brauchbarkeit des deontischen Skriptes reduzieren, da sie für die Praxis der Arbeitsschritte irrelevant sind. Zweitens gehört zum Anspruch auf persönliche Reproduzierbarkeit und Verifizierbarkeit des deontischen Skriptes auch eine Austauschbarkeit der Redeinstanz. Ein deontisches Skript hat einen Anspruch auf Vollständigkeit. Es muss unabhängig davon funktionieren, wer es vermittelt. Diese beiden Gründe sind Aspekte der Situationsabgelöstheit der deontisch-möglichen Modalität. Jede die Erzählinstanz explizierende, konkretisierende Äußerung verschiebt die Aufmerksamkeit von der deontisch-möglichen Situation auf andere Situationen, etwa die faktischen Erfahrungen der Sprechinstanz oder ihre Meinungen über allgemeinmenschliche Zustände. Erstere würden einen Erlebnisbericht im deontischen Skript bedeuten, letztere sind in Populär-Esographien üblicherweise Gegenstand von deskriptiven oder argumentativen Passagen.

Da die Sprechinstanz deontischer Skripte dem Autor der gesamten Populär-Esographie entspricht, bleibt das vom Text entworfene Selbstbild des Autors in deontischen Skripten bestehen. Darin liegt ein Unterschied zu anderen Instruktionstexten wie etwa der Gebrauchsanleitung einer Waschmaschine. Dort liegt zwar auch ein möglichst neutraler, anonymer Autor als Instruktor vor, aber keine Rahmung von Textteilen, in denen er explizit auftritt. Zipfel weist darauf hin, dass Erzählen in der Regel angekündigt wird, d.h. dass die Erzählinstanz den Leser darüber informieren wird, in welchem Verhältnis sie zum Erzählinhalt steht (vgl. 2001: 128). Deontische Skripte in Wicca-Sachbüchern werden mit einer sehr expliziten Präsenz der Erzählinstanz angekündigt. Auch nach deontischen

Skripten in Populär-Esographien tritt die Erzählinstanz häufig wieder explizit hervor und deutet etwaige Erlebnisse, die das Skript produzieren könnte.

3.5.3 Perspektivenstruktur: Die Orchestrierung des Konsens

> „C is a highly intelligent girl known to both of us, and she has confirmed this to me."
>
> (*WWD*: 84)

Die Perspektivenstruktur ist ein wichtiges Mittel der narrativen Konstruktion okkulten Wissens. Sie hängt mit Kategorien wie der Darstellung von Figuren und der Gestaltung der Erzählsituation zusammen, geht jedoch in ihrem heuristischen Potenzial darüber hinaus. Surkamp definiert die Perspektivenstruktur als „die wechselseitige Relationierung der literarischen Instanzen als Träger von Wirklichkeitsmodellen" (2003: 49). Es geht bei der Analyse der Perspektivenstruktur folglich weniger um ein Aufaddieren aller Perspektiveninhalte als um die Frage nach den Beziehungen zwischen Perspektiven.

Im Begriff der Perspektive als Wirklichkeitsmodell liegt die Relevanz der Perspektivenstruktur für die Analyse von esoterischen Romanen:

> Die Figurenperspektive umfaßt das Wirklichkeitsmodell einer literarischen Figur, d.h. die Gesamtheit aller inneren Faktoren (z.B. psychische Dimension, Werte, Deutungsschema) und äußeren Bedingungen (z.B. biographischer Hintergrund, kulturelles Umfeld, situativer Kontext), die in die von dieser Figur entworfenen subjektiven Ansichten von der fiktionalen Welt und in jede ihrer Handlungen eingehen und die Motivationsstruktur, Bedürfnisse und Intentionen dieser Figur wesentlich bestimmen. (Surkamp 2003: 41)

Eine Perspektive ist nicht auf optisches Sehen oder sinnliche Wahrnehmung beschränkt, sondern umfasst zentrale Aspekte der Realitätskonstruktion von Figuren. Der okkulte Sinnzusammenhang ist ein Wirklichkeitsmodell, das sich in den genannten inneren Faktoren wie der psychischen Dimension und den Deutungsschemata ebenso manifestiert wie in Handlungen und Motivationen. Im Zentrum der Analyse von Perspektivenstrukturen in esoterischen Romanen steht daher die Frage nach der Strukturierung okkulten Wissens in seiner Bindung an Figuren und ihre Perspektiven.

Da nicht nur Figuren Träger von Perspektiven sein können, sondern auch Erzählinstanzen und fiktive Leser, knüpft das Konzept der Perspektivenstruktur an

Kategorien der Figurendarstellung und der Erzählsituation an. Bei Surkamp geschieht dies in einer pragmatischen Konzeption der Perspektivenstruktur. Sie geht davon aus, dass die sinnhafte Korrelierung unterschiedlicher Perspektiven erst im Rezeptionsprozess entsteht:

> Die Leserin gestaltet die vielen textuellen Aussagesubjekte als Perspektiventräger und zieht ihr lebensweltliches Wissen heran, um die Auffächerung der erzählten Welt mit verbreiteten kulturellen Modellen oder literarischen Konventionen in Einklang zu bringen und die verschiedenen Versionen sinnhaft zu korrelieren. (Surkamp 2003: 83, vgl. auch 74-83)

Dafür verwendet der Leser textuelle Informationen, zu denen Formen der Figurendarstellung und der erzählerischen Vermittlung gehören (vgl. Surkamp 2003: 75). Formen der Figurendarstellung und Begriffe zur Beschreibung der Erzählsituation sind bereits vorgestellt worden und brauchen nicht wiederholt zu werden.

Weiterhin ist mit Hinblick auf die große Relevanz der Paratexte von esoterischen Romanen zu beachten, dass paratextuelle Rahmungen auch zur Konstitution der Perspektivenstruktur beitragen. Surkamp weist darauf hin, dass auch paratextuelle Redeinstanzen Perspektiventräger sind, die perspektivensteuernde Funktionen haben, z.B. „Rezeptionsvorgaben liefern, einzelnen Perspektiven ein besonderes Gewicht verleihen, bestimmte Weltversionen authentisieren“ (Surkamp 2003: 113). Das gilt auch für paratextuelle Elemente wie Titel, Inhaltsverzeichnisse oder Motti, in denen keine explizite Instanz auftritt.

Ein mögliches Ergebnis einer Analyse der Perspektivenstruktur ist eine Situierung zwischen ‚offen‘ und ‚geschlossen‘ als Pole einer graduellen Skalierung. Der Unterschied zwischen den Polen zeigt, dass Perspektivenstrukturen ein wichtiges Mittel der narrativen Konfiguration epistemologischer und weltanschaulicher Fragestellungen sind, zu denen die Konstruktion okkulten Wissens gehört. Geschlossene Perspektivenstrukturen zeichnen sich durch eine „Nivellierung der Vielfalt unter [sic]schiedlicher Sichtweisen“ (Surkamp 2003: 115) aus. Die formale Pluralität unterschiedlicher Perspektiven wird „letztlich zugunsten einer privilegierten Weltsicht bzw. zugunsten einer gemeinsamen, intersubjektiven Weltversion aufgehoben.“ (Surkamp 2003: 116) In esoterischen Romanen bedeutet eine geschlossene Perspektivenstruktur, dass das okkulte Wissen als privilegierte Weltsicht dominiert. Eine offene Perspektivenstruktur ist dagegen

durch ein „gleichberechtigtes Nebeneinander heterogener Sichtweisen und eine weitgehende Unvereinbarkeit der Einzelperspektiven miteinander gekennzeichnet.“ (Surkamp 2003: 116) Dem Leser bietet das eine Vergrößerung des Deutungsspielraums über verschiedene Lesarten des Textes. Eine Weltsicht im Rahmen des okkulten Sinnzusammenhangs ist dann nur eine unter mehreren Deutungsoptionen.

Um die Perspektivenstruktur eines Romans zwischen offen und geschlossen zu verorten, sind eine Reihe quantitativer und qualitativer Kriterien zu erfassen. Surkamp (vgl. 2003: 120) stellt eine Liste von Kriterien vor, die so umfangreich ist, dass sie hier nicht vollständig wiedergegeben werden soll. Einige ausgewählte Kriterien lassen sich anhand des Schlusses von *The Twelve Maidens* vorstellen. Am Ende des Romans bemühen sich verschiedene Perspektiventräger nach Evidenzereignissen um einen Konsens über die Geltung okkulten Wissens.[188] Nach der Rezeptionsregel „Trust the last“ von Rabinowitz (1987: 155) ist der Leser geneigt, die letzte in einem Roman vergebene Weltversion besonders zu akzeptieren. Dem Schlusskapitel kommt so eine bilanzierende Funktion zu. Eine Anwendung von Surkamps Kriterien ergibt, dass einige quantitative und qualitative Merkmale der Perspektivenstruktur ein Potenzial zur Offenheit besitzen, die Inhalte der Perspektiven hingegen eine starke Geschlossenheit aufweisen. Durch die Verwendung einer neutralen, nicht diegetischen Erzählinstanz ist ein niedriges Maß an Ausgestaltung einer auktorialen Erzählperspektive ebenso zu konstatieren wie das Fehlen von expliziter Rezeptions- und Sympathielenkung durch die Erzählinstanz. Grundsätzlich herrscht in *The Twelve Maidens* ein gleichberechtiges Nebeneinander von Perspektiven, da alle Perspektiven auf der gleichen Kommunikationsebene angeordnet sind. Der Umfang der Perspektiven im letzten Kapitel ist hoch, da fünf Perspektiven mit Bezug auf okkultes Wissen vorkommen. Dies könnte den

[188] Das letzte Kapitel besteht fast ausschließlich aus Figurendialog. Stenger warnt vor einer Gleichsetzung des okkulten Sinnzusammenhangs mit einer Perspektive: „Das Bild vom okkulten Kontext als ‚Perspektive‘ oder ‚Sichtweise‘ ist jedoch möglicherweise missverständlich, weil es eben nicht darum geht, eine bestimmte Sicht der Dinge im Sinne einer ‚Meinung über etwas‘ zu haben. Nicht um das Ansehen der Dinge im Sinne einer ‚Meinung‘ über etwas geht es, sondern um die Erfahrung eines So-Seins der Dinge, um Realität.“ (1993: 166) Da das letzte Kapitel aus reflexiver Sinnherstellung im sozialen Kontext besteht, sind in dem Fall die Perspektiven nur über Meinungen zugänglich. In die Meinungen sind jedoch im Laufe des Romans viele Erfahrungen der Figuren eingegangen.

Anschein erwecken, es handele sich um eine sehr offene Perspektivenstruktur, da die perspektivische Brechung tendenziell mit steigender Anzahl der Perspektiven zunimmt (vgl. Nünning/Nünning 2000b: 63). Die Streubreite der fünf Perspektiven beinhaltet einige Wissenschaftler, einen Sicherheitsoffizier und eine Wicca. Das Spektrum umfasst damit Typen von Figuren, die für die Frage nach der Evidenz der Ereignisse typisch sind. Auch dies könnte für eine offene Perspektivenstruktur sprechen, da Wissenschaftler für ein sehr rationales Weltbild stehen, Wicca dagegen für ein okkultes Wissen, das allgemein als nicht wissenschaftlich anerkannt gilt.

Trotz der Merkmale, die für eine Offenheit der Perspektivenstruktur sprechen, ist die Perspektivenstruktur des letzten Kapitels von *The Twelve Maidens* eine geschlossene. Vermittelt wird eine Vereinbarkeit des Wissens der Wicca mit der Wissenschaft. Erkennbar ist dies am Kriterium der weitgehenden Übereinstimmung oder diametralen Verschiedenheit der Perspektiven. Erstens können die fünf Perspektiven inhaltlich auf zwei Positionen bezüglich des okkulten Wissens reduziert werden. George hat im Verlauf des Romans okkultes Wissen akzeptiert, seine Perspektive auf okkultes Wissen ist daher im letzten Kapitel die gleiche wie die der Wicca Bridget. Das gilt auch für Margaret, die eine ganze Kette von Evidenzereignissen durchläuft und in Wicca initiiert wird. Drei der fünf Perspektiven lassen sich damit auf die gleiche Position reduzieren, auf die Wahrheit des okkulten Wissens der Wicca-Religion. Die Streubreite dieser Position umfasst zwei Wissenschaftler und eine Hexe, was eine Vereinbarkeit von okkultem Wissen und Wissenschaft vermittelt. Die Figur Rex legt sich nicht auf eine Meinung fest, er bleibt bei „intellectual disbelief“ (*TTM*: 220) und bezeichnet das letzte Evidenzereignis als Zufall. Mit dieser Position ist er jedoch nicht vollständig zufrieden, er hält sich die Möglichkeit offen, dass es doch okkulte Kräfte geben könnte. Seine Perspektive ist nicht auf eine Position zu reduzieren. Sie ist auch von untergeordneter Bedeutung, da sie einen niedrigen Grad der Konkretisierung aufweist, d.h. einen geringen Umfang und eine schwache Detailliertheit von Informationen zur Perspektive. Die Frage nach dem Zufall wird jedoch in der Perspektive Peters wieder aufgenommen, die im letzten Kapitel die am stärksten konkretisierte ist. Die Bilanzierung des letzten Kapitels zieht sich so trotz der Vielfalt der Perspektiven auf zwei Positionen zurück. Diejenigen

Figuren, die die Wahrheit okkulten Wissens anerkennen, stehen dem Skeptiker Peter gegenüber. Das Ende des Kapitels entwirft so einen partiellen Konsens von okkultem Wissen als noch nicht erforschte Wissenschaft, den Kapitel 5.2.1 ausführlicher betrachtet.

Nachdem am Beispiel eines esoterischen Romans die Bedeutung der Perspektivenstruktur für die narrative Konstruktion okkulten Wissens demonstriert wurde, soll erarbeitet werden, wie sich die Perspektivenstruktur von Populär-Esographien davon unterscheidet. Surkamps Studie zielt auf fiktionale Erzähltexte, ihre Konzepte sind daher auf die entsprechenden Instanzen wie Figuren, Erzählinstanzen und den fiktiven Leser ausgerichtet. Es spricht nichts dagegen, das Konzept der Perspektive auf die Kommunikationsinstanzen von Populär-Esographien zu übertragen. Surkamp betont, dass der Leser die Instanzen fiktionaler Erzähltexte anthropomorphisieren und z.B. „das Verhalten von Figuren nach Maßstäben ihrer lebensweltlichen Praxis erklären und beurteilen“ (2003: 71) kann und auf die Figuren all das projiziert, „was er über bestimmte Charaktertypen oder soziale Rollenträger […] weiß“ (71f.). Mit Blick auf Populär-Esographien braucht nicht nachgewiesen zu werden, dass ihre Instanzen „in ihrer Erscheinungsweise und in ihrem Verhalten realen Menschen ähnlich“ (Surkamp 2003: 72) sind, da ihre Akteure reale Menschen sind. Zugang zu ihren Perspektiven erhält der Leser eines narrativen Sachbuchs ebenso wie der eines Romans aus einer Kombination von textuellen Signalen und außertextuellen Bezugsrahmen wie Erfahrungen und Wissen. Das gilt auch für die eingangs vorgestellte leserseitige Korrelierung von Perspektiven. Solange die speziellen Bedingungen von Fiktionen wie Univialität und die Möglichkeit zur Selektion fiktiver Elemente sowie die Einschränkungen von Nicht-Fiktionen wie etwa der Verzicht auf die Darstellung fremden Bewusstseins (vgl. 3.5.5) Beachtung finden, kann Surkamps Konzept der Perspektive als Wirklichkeitsmodell eines Subjekts und das der Perspektivenstruktur für die Analyse von Populär-Esographien verwendet werden.

Ein erster zentraler Unterschied zu esoterischen Romanen ist die dominante Präsenz einer expliziten Sprechinstanz mit einer starken Ausgestaltung ihrer Perspektive. Mit der Akzeptanz einer Verwendung des Perspektivenkonzepts für

faktuale Erzähltexte können Surkamps Aussagen über den Erzähler fiktionaler Texte auf die Sprechinstanzen von Populär-Esographien bezogen werden, ebenso wie die Aussagen über Figuren auf Personen und die über den fiktiven Leser auf den Leser:

> Der Grad an Ausgestaltung einer Erzählerperspektive ist abhängig von der Explizität der Erzählinstanz. Ein Erzähler wird vor allem als konkreter, personalisierbarer Sprecher greifbar, wenn er sich selbst nennt, und in der ersten Person Singular zu Wort meldet, einen fiktiven Adressaten anspricht, die Figuren charakterisiert und kommentiert, verallgemeinernde Äußerungen ohne direkten Bezug zur erzählten Welt abgibt oder den Akt seines eigenen Erzählens thematisiert. (Surkamp 2003: 86)

In den untersuchten Populär-Esographien sind explizite Sprechinstanzen die Regel, während unter den esoterischen Romanen nur *High Magic's Aid* eine explizite Erzählinstanz hat. Im Sachbuch darf die Perspektive des Erzählers stark ausgestaltet werden. Populär-Esographien verschweigen nicht, dass ihre Autoren Wicca sind und ihr Wirklichkeitsmodell auf den okkulten Sinnzusammenhang ausgerichtetes Wissen, Motivationen, Bedürfnisse etc. enthält. Die Texte sind keine wissenschaftlichen Abhandlungen, in denen subjektive, private und persönliche Äußerungen zugunsten eines Ideals von Objektivität nicht enthalten sein dürfen. Die Selektionsstruktur des Sachbuchs erlaubt persönliche Erfahrungen, Anschauungen und erzählerische Exkurse. Dennoch sind Populär-Esographien keine Autobiographien. Beschränkte sich ihr Perspektivenangebot auf die Perspektive der textuellen Sprechinstanz, wäre es der Vermittlung von Geltungsansprüchen abträglich. Der Text erschiene als subjektiv gefärbte Äußerung einer einzelnen Meinung und als Erzählung einzelner Erlebnisse.

Die expliziten Sprechinstanzen in Populär-Esographien greifen daher auf fremde Perspektiven zurück, um die Anzahl und Streubreite der zur Verfügung stehenden Perspektiven zu erhöhen. Sie fungieren neben ihrer Rolle als Mentor als „Orientierungsinstanzen für die Korrelation der Perspektiven und der von den Perspektiventrägern entworfenen Weltversionen" (Surkamp 2003: 86). Nünning erarbeitet ein ausführliches Modell von Erzähleräußerungen, das diese Funktion zusätzlich beschreiben kann. Neben den obligatorischen Funktionen, die die Konstituierung der erzählten Welt betreffen, bestimmt er weitere Gruppen von Erzähleräußerungen und ihren Funktionen wie kommentierende, verallgemeinernde und vermittlungsbezogene Äußerungen (vgl. Nünning 1997).

Sehr deutlich wird die Orientierungsfunktion der Autor-Sprechinstanz in Farrars *What Witches Do*. So steuert sie in einem Erlebnisbericht einer Astralprojektion verschiedene Perspektiven:

> [Maxine Sanders:] Now I find I can do it without even knowing about it; as far as I'm concerned I've just gone to sleep. The other day, C told me: „Maxine, you came to me in a dream and gave me… " (the symbol I do give to people, and which she couldn't have known about otherwise) „ … and some wonderful advice."
> C is a highly intelligent girl known to both of us, and she has confirmed this to me.
> R is a very normal and likeable young man who has been receiving some intensive training from Alex and Maxine in certain occult subjects. He told me how Maxine was giving much of her share of instruction during his dreams, and he was writing it down in the morning and checking with her. He obviously took this in his stride as a practical way of organizing his study-time.
> Astral projection of this kind is, of course, the work of a highly trained adept. (*WWD*: 148)

Farrar orchestriert verschiedene Perspektiven zur Konstruktion von Evidenz für die Astralprojektion und steuert sie durch kommentierende und verallgemeinernde Äußerungen. Er verknüpft alle Perspektiven beider Ereignisse: Die Personen C und R haben ihm bestätigt, was Maxine Sanders ihm gesagt hat. Er nimmt eine Evalution von C und R als „highly intelligent" und „very normal and likable" vor, was ihre Perspektiven als zuverlässig und von jedem nachvollziehbar aufwertet und die Streubreite der Perspektiven erhöht. Intelligenz steht im Gegensatz zu Naivität und Aberglaube, Normalität im Gegensatz zu der historischen Relevanz und dem elaborierten okkulten Wissensstand der Wicca Maxine und Alex Sanders. „[T]o both of us" zeigt an, dass auch die Charakterisierung von C intersubjektiv begründet ist. Da Maxine, der Sender des okkulten Wissens, das Ereignis nach eigener Aussage nicht bemerkt, wird die Koinzidenz von Senden und Empfangen beim nachträglichen Vergleich erkannt. Bei C geschieht dies über die Kongruenz des geheimen Symbols, bei R über „her share of instruction". Der eingeschränkten Neutralität Maxines steuert die Verwendung von zwei unabhängigen Zeugen gegen. Die Deutung von Rs Träumen als „study-time" ist als Erklärung weniger evaluativ, sie betont dafür die Reproduzierbarkeit des Ereignisses. Der letzte Satz des Zitates ist als Generalisierung, die abstrahierend an das Erzählte anknüpft, ein Bindeglied zwischen dem Erlebnisbericht und der darauffolgenden Deskription von unterschiedlichen Methoden der Astralprojektion. Generalisierungen betonen „menschliche Probleme mit einem hohen Anspruch auf Allgemeingültigkeit" (vgl. Surkamp 2993: 89). Bei Farrar wird das okkulte Wissen zwar als kommunizierbar und intersubjektiv verifizierbar ausgezeichnet, durch die Generalisierung jedoch mit der Einschränkung versehen, dass der Leser solche Evidenzereignisse erst nach intensivem Training selbst

überprüfen kann. Weiterhin sind minimale Bezüge auf den Erzählvorgang festzustellen. Als expressiv-emotive Erzähleräußerungen treffen „obviously“ und „of course“ die Aussage, dass die sinnhafte Verknüpfung der Ereignisse für die Erzählinstanz eindeutig ist. Farrar gibt Orientierung über das Erzählte inklusive eigener und fremder Deutung und Bewertung. Dem Leser wird damit im Sinne einer geschlossenen Perspektivenstruktur eine einzige Version des Geschehens nahegelegt, die den Anspruch des okkulten Wissens als *reason*, als kommunizierbares und intersubjektiv verifizierbares Wissen setzt, seine Überprüfbarkeit jedoch auf trainierte Professionelle einschränkt. Farrar hat zwar den größten Wissensstand, tritt aber zugunsten der Evidenzkonstruktion als Mentor zurück um andere Stimmen zu Wort kommen zu lassen und die dadurch erzeugten Geltungsansprüche zu transportieren. Die Erweiterung des Perspektivenangebots dient nicht der Differenzierung von Wirklichkeitsmodellen, sondern der Bestätigung des Wirklichkeitsmodells der Sprechinstanz. Dabei gelten die Bedingungen von Nicht-Fiktionen, zu denen gehört, dass zur Gestaltung von Perspektiveninhalten keine Darstellung fremden Bewusstseins herangezogen werden kann.

Zweitens rückt mit der Explizität der Erzählinstanz in Populär-Esographien auch die Perspektive des Lesers in den Vordergrund. Surkamp definiert die Perspektive des fiktiven Lesers wie folgt:

> Die Perspektive des fiktiven Lesers umfaßt als das Wirklichkeitsmodell des Empfängers auf der Ebene der erzählerischen Vermittlung in der Regel dessen Informationsstand, Werte und internalisierte Normen sowie im Einzelfall dessen Geschlecht, Alter, psychische Disposition, Motivationen, Intentionen, Biographie und situativen Kontext. (Surkamp 2003: 45)

Gemäß der Prämisse der Verdopplung der Kommunikationssituation fiktionaler Erzähltexte ist zu beachten, dass das kommunikative Gegenüber des Autors faktualer Erzähltexte nicht der fiktive Leser als Gegenüber der Erzählinstanz fiktionaler Erzähltexte ist. Der in Populär-Esographien angesprochene Leser unternimmt nicht die in Kapitel 3.4.1 vorgestellten leserseitigen pragmatischen Fiktionalisierungsoperationen. Aufgrund der oben festgestellten Verwendbarkeit von Surkamps Perspektivenkonzept für faktuale Texte ist davon auszugehen, dass auch der Leser eine Perspektive besitzen kann. Die Ausgestaltung einer Perspektive des (fiktiven) Lesers hängt von der Erzählinstanz ab: „Von einer eigenständigen Perspektive kann jedoch im Fall des fiktiven Lesers nur dann die

Rede sein, wenn einer personalisierbaren Erzählinstanz auf der Senderseite eine gleichermaßen personalisierbare Adressateninstanz auf der Empfängerseite gegenübersteht.“ (Surkamp 2003: 45) Der Leser wird umso mehr als Person vorstellbar, desto stärker die Autor-Sprechinstanz ihn anredet oder explizit benennt.

Anhand von *The Twelve Wild Swans* wird deutlich, wie explizit Populär-Esographien eine Leserperspektive entwerfen können. In der Regel ist dies ein etischer Leser, der über kein okkultes Wissen verfügt und den okkulten Sinnzusammenhang nicht als gültig akzeptiert. Teilweise wird eine ganze Reihe unterschiedlicher Leserperspektiven entworfen. Wirklichkeitsmodell, Informationsstand, Motivation und Intention, Biographie und situativer Kontext der Perspektiven variieren. Thematisiert werden Anfänger, die noch kein okkultes Wissen besitzen, Fortgeschrittene, die den okkulten Sinnzusammenhang bereits zu ihrem Wirklichkeitsmodell gemacht haben und Lehrende, die bereits einen sehr großen Wissensstand haben und ihn an andere vermitteln wollen (vgl. *TTWS*: XXII). Unterschiedliche situative Kontexte, Motivationen und Intentionen sind damit ebenso wie unterschiedliche Biographien gegeben. Fortgeschrittene und Lehrende haben bereits Stationen okkulter Biographien erlebt. Die Sprechinstanzen unterscheiden zusätzlich die Benutzung des Buches für individuelle okkulte Praxis von der Praxis in Gruppen. Die drei *paths* sind unterschiedliche Lektürewege, die für unterschiedliche Motivationen und Intentionen unterschiedlicher Zielgruppen konzipiert sind. Anfänger und leicht Fortgeschrittene sollen im *Elements Path* „personal spiritual practice and magic“ (*TTWS*: XXIII) erlernen. Für Fortgeschrittene auf der Suche nach „self-knowledge and change“ (*TTWS*: XXIII) ist der *Inner Path* vorgesehen. Der *Outer Path* ist an Leser gerichtet, die einen solch großen Wissensstand haben, dass er zur Veränderung der Gesellschaft verwendet werden kann. Bei dieser Vielzahl textuell angelegter Leser muss der Text immer wieder eine Perspektive entwerfen, die eine Aussage darüber trifft, für wen die jeweiligen Abschnitte gedacht sind. Meist geschieht dies durch einen Entwurf eines situativen Kontextes, der mit dem Wissensstand, der psychischen Disposition und den Intentionen des fiktiven Lesers zusammenhängt. So schreibt beispielsweise Valentine:

> Like Rose, when we first learn to work with the art of magic in our own lives, we are choosing to leave a known world for an unknown one. We are choosing to leave behind a

> familiar, orderly form of consciousness and seek experience with our own sacred depths, which may not be very orderly or predictable! This is an act of courage as great as Rose's. Her story can inspire us make the attempt. In the Elements Path for this part of the story, we will wander like Rose in the green world of nature and then find guidance. (*TTWS*: 59)

In den ersten zwei Sätzen ist „we" generalisierend. Damit wird die Allgemeingültigkeit der Unsicherheitsgefühle angezeigt, die die psychische Disposition des Subjekts beim Eintritt in den okkulten Sinnzusammenhang ausmacht, da sein bisheriges Weltbild, dass nur auf Wissen über „a familiar, orderly form of consciousness" beruht, erweitert wird. Danach meint „we" den oder die Leser in Gemeinschaft mit dem Autor. Der Leser muss nicht alleine durch die Natur gehen, sondern mit der Sicherheit der Begleitung durch die Sprechinstanz im Text. Mit „an act of courage" wird der Leser als mutig gelobt, da er trotz seiner Unsicherheitsgefühle den Schritt tun wird. Die Situation des Lesers ist folglich durch verschiedene Elemente einer Perspektive vom Text bestimmt. Auch bei solchen Differenzierungen von Leserperspektiven ist der etische Leser Ansatzpunkt.

Der Entwurf einer Leserperspektive mit situativem Kontext gilt auch für deontische Skripte. Die Imperativformen erzeugen eine explizite Präsenz des Lesers: „In the last two [= optative and imperative narrations, MG], the addressee, as both recipient of the message and its topic entity, is naturally the essential constituent." (Margolin 1999: 155) Auch Surkamp stellt fest:

> Dadurch, dass die Erzählinstanz z.B. durch den Gebrauch des *you* oder *we* den fiktiven Adressaten im Text mit artikuliert oder sich in Form von Imperativen direkt an ihn wendet, wird eine konkrete Sprechsituation gestaltet, die eine wichtige Rolle bei der Perspektivensteuerung spielt. So können appellative Erzähleräußerungen perspektivensteuernd wirken, indem sie den fiktiven Leser von Richtigkeit der Weltversion des Erzählers zu überzeugen versuchen. (Surkamp 2003: 90)

Während die Erzählinstanz eines Romans den fiktiven Leser nur im Rahmen des Fiktionspakts von der „Richtigkeit" seiner Weltversion überzeugen kann, erhebt die Sprechinstanz in deontischen Skripten durch die deontisch-mögliche Modalität der Ereignisse den Anspruch, dass der okkulte Sinnzusammenhang als ihre Weltversion der Zukunft durch tatsächliche Erlebnisse des Lesers bestätigt werden kann. Eine Aneinanderreihung von deontischen Skripten, die in ihrer Komplexität ansteigen und aufeinander aufbauen, kann eine Leserperspektive entwerfen, die einen okkulten Wissensstand mit Evidenz für einzelne Praktiken enthält. Wenn Starhawk und Valentine deontische Skripte mit *in sacred space* beginnen lassen, setzen sie dabei einen Leser voraus, der bereits die Techniken

zur Errichtung des Kreises als Raum des Rituals beherrscht. Auch psychische Dispositionen werden teilweise vorausgesetzt. Wenn Starhawk und Valentine in einem Ritual die Anweisung „[…] imagine your rage to be a sea of fire […]“ (*TTWS*: 138) geben, setzen sie einen wütenden Leser voraus. Eine Reihe deontischer Skripte kann mit zunehmender Länge zum Entwurf einer deontisch-möglichen Biographie werden. Dabei gilt jedoch die Schematisierung der Skripte, die das Benennen konkreter Elemente verbietet, zum Beispiel eine inhaltlich bestimmte Wut.

Den verschiedenen Lesepfaden und der Schematizität deontischer Skripte zum Trotz können Populär-Esographien wie *The Twelve Wild Swans* die Leserperspektive präzise konturieren: „If we truly experience all life as interconnected, then we must be concerned with what happens to the rain forests of Brazil and the topsoil of Iowa, to the child suffering in a sweatshop in Asia as well as the homeless child on our city streets.“ (*TTWS*: XVII) „[W]e“ lässt Perspektiveninhalte des Sprechinstanzen und des Lesers zu einer geschlossenen Perspektivenstruktur zusammenlaufen, einem Konsens über Werte und Motivationen. Vollzieht der Leser die in den deontischen Skripten des Textes vermittelten Schritte hin zur individuellen Ganzheit, muss politisches und ökologisches Engagement folgen. Trotz der Individualität und des Pluralismus der Wicca-Religion werden damit Annahmen über den Menschen offensiv auf den Leser projiziert. Populär-Esographien können zusätzlich zur faktischen Perspektive der Sprechinstanzen und zur Perspektive des Lesers auch die faktischen Perspektiven fremder Personen in Erlebnisberichten, die faktischen Perspektiven historischer Persönlichkeiten in *Emic Histories* und sogar Figurenperspektiven in eingeschobenen Fiktionen orchestrieren, wie sich prägnant an Starhawks und Valentines *The Twelve Wild Swans* zeigt (vgl. 6).

Zusammengefasst ist festzustellen, dass Populär-Esographien die Perspektiven expliziter Sprechinstanzen ausgestalten, um ihre Rolle als Mentor zu betonen. Damit der Autor als textueller Mentor nicht als alleinige, subjektive Instanz der Wissensvermittlung und Evidenzbehauptung auftritt, fungiert er in Erlebnisberichten zusätzlich als Orchestrator von Personenperspektiven, aus denen er intersubjektiv evidente Ereignisse konstruiert. Die explizite Präsenz der

Sprechinstanz und die Ausgestaltung seiner Perspektive bringt auch eine Ausgestaltung der Leserperspektive mit sich. Durch die Verwendung deontischer Skripte haben Populär-Esographien die besondere Möglichkeit, eine Perspektive des Lesers zu integrieren. Bei den meisten vorliegenden esoterischen Romanen sind dagegen Figuren die wesentlichen Perspektiventräger. Äußerungen der Erzählinstanz, aus denen sich Perspektiveninhalte des fiktiven Lesers bestimmen lassen könnten, kommen mit Ausnahme von *High Magic's Aid* bei den untersuchten Romanen nicht vor. Beide Gattungen konstruieren durch die Verwendung geschlossener Perspektivenstrukturen okkultes Wissen als privilegierte Weltsicht, verwenden dafür jedoch ein gattungsspezifisches Repertoire an Perspektiventrägern.

3.5.4 Räumliche Gegebenheiten: Grenzüberschreitungen, Experimente und Reisen in den Räumen des okkulten Sinnzusammenhangs

> „If a scientific experiment is only successful at one place and cannot be replicated elsewhere, it gains no credibility."
> (Meusburger 2008: 37)

Ein weiterer Aspekt der narrativen Konfiguration okkulten Wissens in esoterischen Romanen und Populär-Esographien der Wicca-Religion ist die Raumdarstellung. In der Literaturwissenschaft wird betont, dass Räume nicht „nur eine Art Hintergrundbild für das Auftreten der Figuren und die Entwicklung der Handlung" (Haupt 2004: 69) sind, sondern zentrale bedeutungstragende Komponenten. Im Folgenden werden geeignete Kategorien für die Analyse räumlicher Gegebenheiten vorgestellt und Funktionen der Darstellung von räumlichen Gegebenheiten für die Konstruktion okkulten Wissens gezeigt. Übergeordnete Fragestellungen sind die allgemeine Beziehung von räumlichen Gegebenheiten und Wissen allgemein und die spezielle Beziehung zwischen räumlichen Gegebenheiten, dem okkulten Sinnzusammenhang und der okkulten Praxis der Wicca-Religion.

Die Frage nach Beziehungen zwischen räumlichen Gegebenheiten und Wissen steht in einem Spannungsfeld, das Meusburger beschreibt:

> Some people assume that scientific results can be generated everywhere, that ‚objective' scientific results are quickly accepted universally, that knowledge can be easily and rapidly

> disseminated throughout the world, and that everybody is able to gain access to the knowledge he or she needs. (Meusburger 2008: 36)

Die Genese, Validierung und Verbreitung von Wissen ist dieser Position nach kaum an räumliche Gegebenheiten gebunden. Ein Aspekt der Unabhängigkeit ist der Anspruch ‚objektiven' wissenschaftlichen Wissens auf Standortunabhängigkeit bei gleichem Versuchsaufbau. Ein Experiment muss an anderen Orten wiederholbar sein, wenn die dafür relevanten Bedingungen die gleichen sind (vgl. Meusburger 2008: 37). Das gilt auch für okkultes Wissen, wie sich anhand von *The Twelve Maidens* erkennen lässt. Zu den Produkten des Beispielrituals gehört die Feststellung, dass Invokation und Astralprojektion als Wissenssinnzusammenhänge vorliegen. Die soziale Bestätigung des Wissenschaftlers Carl und der Wicca beruht auf der Behauptung, dass an anderen Orten Ereignisse stattgefunden haben, in denen die Techniken Invokation und Astralprojektion funktioniert haben. Damit ist der Anspruch verbunden, dass die beiden Techniken an anderen Orten erfolgreich reproduziert werden können, wenn dabei die rituellen Bedingungen wie Bewegungsabläufe und Paraphernalia erfüllt sind. So wäre die These aufstellbar, räumliche Gegebenheiten wären bei der Produktion von Wissen von untergeordneter Bedeutung.

Gegen die Standortunabhängigkeit steht die These, dass zwischen Wissen und räumlichen Gegebenheiten vielfältige Beziehungen bestehen:

> Others argue that knowledge is situated in space and time; that the generation and diffusion of knowledge is affected by the spatial context; that knowledge is built through acts of social interaction; that various types of knowledge spread at different speeds, that knowledge is not only in the heads of individuals but also represented in rules, routines, and architectures of organizations, that knowledge is reified in scientific instruments, machines, and research infrastructure; and that the various carriers of knowledge are never equally distributed in space. (Meusburger 2008: 36)

Räumliche Gegebenheiten sind demnach bei der Genese, Validierung und Verbreitung von Wissen auf vielfältige Weise beteiligt. Dies gilt nicht nur für Wissen vom Typ *reason*, sondern auch für Wissen im weiten Sinn. Die Theorie ist subjektorientiert angelegt. Subjekte konstruieren Wissen aus Erlebnissinnzusammenhängen, die immer mit dem Ort des Erlebens verknüpft sind. Andererseits beinhaltet das subjektzentrierte Verständnis von Wissen Prozesse sozialer Bestätigung. Andere, ebenfalls räumlich verortete Subjekte sind an der Validierung und Verbreitung des okkulten Wissens beteiligt. Trotz der Standortunabhängigkeit von Wissenssinnzusammenhängen ist es daher notwendig, die Konstruktion von Wissen auch hinsichtlich der Darstellung

räumlicher Gegebenheiten zu betrachten. Meusburger stellt fest: „All new knowledge starts as local knowledge." (2008: 37) Wissenssinnzusammenhänge sind ein Endprodukt, betrachtet werden sollen jedoch auch Prozesse der Genese, Validierung und Verbreitung okkulten Wissens, die zu diesem Produkt hinführen und in Ereignissen in räumlichen Gegebenheiten vorliegen.

Neben der theoretischen Auseinandersetzung mit Wissen und räumlichen Gegebenheiten könnte aus dem Gegenstand Wicca-Literatur heraus argumentiert werden, die Darstellung räumlicher Gegebenheiten müsse darin weitestgehend willkürlich sein, da Wicca eine pluralistische und individuelle Religion ist. In Wicca gibt es keine historisch relevanten Orte wie Bethlehem oder Golgatha, keine Orte der Macht wie den Vatikan, keine Pilgerziele wie Mekka und keine Kathedralen oder Tempel als Orte der Begegnung mit den Göttern. Angesichts der signifikanten Abwesenheit solcher Orte könnte man vermuten, dass der Versuch der Wicca-Religion, dem Subjekt Einheit mit sich selbst, der Welt und dem Kosmos zu ermöglichen, die Nivellierung aller Räume mit sich bringt. Gerade die Abgrenzung zu den heiligen Orten der Großreligionen oder zu manchen NRMs (*New Religious Movements*), bei denen eine autoritär-charismatische Führungspersönlichkeit das Heil durch ihre Person an einen Ort bindet,[189] könnte darauf hinweisen, dass Wicca keine Präferenzen für räumliche Gegebenheiten zeigt, da Räume immer auch das Ziehen von Grenzen und damit verbundene Ausschlussmechanismen zur Folge haben. Magliocco spricht dementsprechend von einer „fluidity of boundaries" (2004: 59), d.h. von der geographischen Unabhängigkeit von Wicca als ein Zeichen von Individualität. So gesehen wäre die Genese, Validierung und Verbreitung okkulten Wissens zwar wie bei jedem Wissen an Räume und Orte gebunden, aber die Ergebnisse einer Raumanalyse zu vernachlässigen. Anstatt die Analyse abzuwerten, lassen sich Fragestellungen formulieren: Inwieweit ist die Konstruktion okkulten Wissens an räumliche Gegebenheiten gebunden? Betonen die Texte stärker die Standortunabhängigkeit des Wissens oder seine Bindung an räumliche Gegebenheiten? Welche Räume demarkieren okkultes Wissen durch Grenzziehungen und welche Grenzen sollen überwunden werden? Gerade der pluralistische, individuelle und globale

[189] Ein Beispiel wäre die Farm des Sektenführers.

Charakter von Wicca lässt die Fragen nach Grenzziehungen und Bindungen an räumliche Gegebenheiten lohnenswert erscheinen.

Eine erste Grenze ist im okkulten Sinnzusammenhang verankert. Okkultes Wissen ist durch die Grenze zwischen der normalen und der größeren Realität bestimmt. Diese Grenze gilt es zu überwinden, um den Zugriff auf die größere Realität zu erlangen. Die Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs, die Ansatz- und Zielpunkte des Zugriffs benennen, bestimmen folglich Bewegungen in und zwischen unterschiedlichen Räumen. Auch kosmologische Modelle wie Farrars fünf Realitätsebenen sind Wissen über die Strukturierung des Universums. Die Strukturierung beinhaltet ebenfalls eine Grenzziehung und damit eine Differenzierung von Räumen. Zugriffe auf Räume als Teile dieser und der größeren Realität sind also im Rahmen von kosmologischen Modellen zu verorten.

Eine zweite Form der Grenze bestimmt speziell die okkulte Praxis der Wicca-Religion. Jedes Ritual beginnt mit *Circle Construction* und endet mit *Circle Deconstruction* (vgl. 2.1). Die Anwendung, aber auch die Erkenntnis okkulten Wissens im Ritual findet in einem eigens geschaffenen Raum statt. Wicca-Literatur unterstreicht die Wichtigkeit des Ritualkreises (*circle*), indem sie eine Vielfalt unterschiedlicher Formen darstellt. Der Kreis der Astralprojektion in Farrars *The Twelve Maidens* ist ungefähr so groß wie die Scheune, in dem das Ritual der ganzen Gruppe stattfindet. An anderer Stelle im Roman zieht Margaret den Kreis sexualmagisch um Peters Bett. In Gardners *High Magic's Aid* besteht der Ritualkreis aus mehrfach ineinander liegenden Kreisen in verschiedenen Größen. In Laurels *Initiation at Beltane* und Farrars *Omega* bilden die Kreise verschiedener Coven übergroße Kreise[190] in der freien Natur. Nur zwei bis drei Fuß große Kreise für „solo working in a bed-sitter" (46) thematisiert Farrars Sachbuch *What Witches Do*. Starhawk und Valentine weisen in *The Twelve Wild Swans* sogar dazu an, einen Hexenspaziergang zu machen und eine mobile Variante des Kreises um sich herum mitzuführen (vgl. 59). Die Autonomie des Subjekts hinsichtlich der größeren Realität zeigt sich in Wicca-Literatur somit auch in der Wählbarkeit und Generierbarkeit der Zugangsorte.

[190] Dies ist nicht nur in Fiktionen der Fall. Auch Magliocco berichtet davon, dass sie an Ritualen mit 2000 Teilnehmern in „an enormous circle" (2004: 125) teilgenommen hat.

Der Kreis als Raum steht in Beziehung zur Grenze zwischen normaler und größerer Realität. Starhawk und Valentine weisen dazu an, die Konstruktion des Kreises mit folgenden Worten zu beenden: „By all that is above, and all that is below, the circle is cast. We are between the worlds. What is between the worlds can change all the worlds." (*TTWS*: 17) Der Kreis ist Tor zu allen Dimensionen der größeren Realität und gleichzeitig nicht mehr vollständig Teil der normalen Realität. Verschiedene Techniken der Kreiskonstruktion zielen darauf ab, den Innenraum des Kreises von der alltäglichen Welt zu trennen, „defining the difference between ordinary time and space and the sacred space we are creating" (*TTWS*: 13).[191] Dabei ist zu beachten, dass Rituale meist zu Hause, d.h. gerade in Räumen des Alltags durchgeführt werden: „Most Pagan worship takes place inside people's homes or in their gardens, there are very few community Pagan temples or spaces […]." (*TTWS*: 64) Eine Trennung vom Alltag ist in solchen Räumen besonders notwendig. Dazu zählt vor allem die Lösung vom alltäglichen Bewusstsein: „We cast a circle before a ritual first of all to exclude the ordinary responsibilities and distractions that make it difficult to focus and concentrate." (*TTWS*: 18) Die Trennung vom Alltag ist Voraussetzung für den Übergang in die größere Realität.

Da der Kreis einen räumlichen Aspekt in die okkulte Praxis integriert, sind die *circles* bei der Analyse der Darstellung räumlicher Gegebenheiten als Räume der Entstehung, Verbreitung und Anwendung okkulten Wissens in Wicca-Literatur zu betrachten. Dazu gehört die Frage, wie die Trennung des Kreisraumes von der alltäglichen Realität in der Darstellung räumlicher Gegebenheiten umgesetzt wird, um den Kreis als Zwischenwelt darzustellen. Das umfasst nicht nur materielle räumliche Grenzen, sondern auch Grenzen in Denken und Bewusstsein. Weiterhin rückt die Darstellung der größeren Realität in den Blick, die als räumliche Gegebenheit vom Kreis aus betreten oder manipuliert wird. Die Darstellung anderer Realitätsebenen ist in Relation zur Ausrichtung des Rituals im Sinne der Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs und in Beziehung zum jeweiligen kosmologischen Modell des Autors zu betrachten. Der Kreis ist zwar

[191] Das Gegenteil von *ordinary* ist damit hier nicht ‚außeralltäglich' im Sinne von nicht kommunikabel wie in Stengers Konzept der außeralltäglichen Evidenz. Magliocco beschreibt die Position des Kreises als „literally midway between the world of human beings and the world of gods" (2004: 140).

zentraler Raum ritueller Praxis, darüber hinaus können Ereignisse mit Bezug auf okkultes Wissen aber auch außerhalb von Ritualen stattfinden, wie es z.B. in der Heckenerleuchtung der Fall ist. Die Ausrichtung des okkulten Wissens auf das gesamte Leben hat zur Folge, dass nicht nur Räume relevant sind, in denen Rituale abgehalten werden, sondern auch andere Räume des Lebens. Um die Konstruktion räumlicher Gegebenheiten in Roman und Sachbuch adäquat zu beschreiben, bieten sich Begriffe von Dennerleins *Narratologie des Raumes* (2009) an, da sich ihre Überlegungen „zum Großteil auch für nicht-fiktionales Erzählen verwenden lassen“ (204). Zuerst wird der heuristische Wert der Konzepte Dennerleins am Beispiel eines Romans gezeigt, danach werden Überlegungen zu den Unterschieden zwischen Roman und Sachbuch angestellt.

Da der okkulte Sinnzusammenhang eine Strukturierung der Realität innehat und auch die Konstruktion des Kreises im Ritual eine strukturierende Technik darstellt, ist die Frage nach Raumstrukturen essentieller Bestandteil der Analyse räumlicher Gegebenheiten. Gerade weil im Zentrum von Wicca-Praxis ein von konkreten geographischen Gegebenheiten unabhängiger, selbst geschaffener Raum steht, ist es sinnvoll, zunächst Begriffe räumlicher Strukturierung zu verwenden, so wie es in diesem Kapitel mit dem Begriff ‚Grenze‘ bereits geschehen ist. Als gemeinsamen Kern verschiedener Vorschläge der Raumforschung bezeichnet Dennerlein Wege, Bereiche, Grenzen und Landmarken (vgl. 2009: 191). Sie verzichtet auf genaue Definitionen der ersten drei.

Der Begriff der Grenze bedarf keiner weiteren Erläuterung. Bereiche liegen zwischen den Grenzen. Landmarken sind „distinkte, stationäre und saliente Objekte oder Reize, die als Referenzpunkte dienen können“ (Werner et al. 1997: 13, zit. nach Dennerlein 2009: 192). Wege bzw. *paths* sind nach Landau und Jackendoff „routes along which one travels to get from place to place“ (1993: 223). Die Begriffe ermöglichen die Beschreibung von Raumstrukturen okkulten Wissens in Farrars *The Twelve Maidens*. Der Roman ist für die Erprobung von Kategorien räumlicher Gegebenheiten sehr gut geeignet. Die distinkten Landmarken, auf die die Handlung des Romans durchgängig bezogen ist, sind der Steinkreis *Twelve Maidens,* das *Cottage* der Wicca sowie das Schloss *Bewlay*

Towers, in dem die Wissenschaftler der Armee stationiert sind. Die Landmarken markieren unterschiedliche Bereiche. Die *Twelve Maidens* liegen auf dem Hügel *Maiden Tor*, der in der freien Natur liegt. Das *Cottage* liegt im Bereich des Dorfes, d.h. im Bereich alltäglicher Zivilisation. In den *Bewlay Towers* ist die institutionalisierte Wissenschaft angesiedelt.

Durch die Begriffe räumlicher Strukturierung wird sichtbar, dass die Handlung des Romans durch Bereiche strukturiert ist, die anhand von Landmarken definiert sind. Der Befund lässt sich als einer von vier Raumtypen beschreiben, die sich aus den o.g. Strukturelementen zusammensetzen (vgl. Dennerlein 2009: 191).[192] Beim vierten Typ, dem nicht-elastischen Wegeraum, sind Raumelemente so verknüpft, dass sich feste Strukturen ergeben. Die räumliche Struktur von *The Twelve Maidens* entspricht diesem Typ. Die Landmarken Steinkreis, *Cottage* und Schloss sind aufeinander bezogene Fixpunkte, auf die zahlreiche weitere Raumelemente ausgerichtet sind. So wird z.B. der Hügel *Little Tor* im Text genau in Relation zu den *Twelve Maidens* gesetzt, teilweise sogar mit Angabe der Entfernung der Landmarken und ihrer Höhe (vgl. *TTM*: 27f.). Im Gesamtkontext des Romans, in dem magische Kriegsführung ein dominantes Thema ist, lassen sich die drei Bereiche um die *Twelve Maidens*, das Dorf und die *Bewlay Towers* als Lager unterschiedlicher Parteien ausmachen. Die präzise Relationierung ist Grundlage für die Auseinandersetzung zwischen okkulter Praxis und Wissenschaft. Der fest strukturierte Raumtyp entspricht dem Aufbau eines Experiments, in dem alle Instrumente und Agenten präzise angeordnet sind.

Weitere Begriffe von Dennerlein können die experimenthaft strukturierten räumlichen Gegebenheiten näher bestimmen. So markiert der Steinkreis auch einen Innenraum, ebenso das *Cottage* und die *Towers*. Grundlage muss zunächst eine Präzisierung des Raumbegriffs sein. Dennerleins Raumbegriff ist so angelegt, dass er gut für die Frage nach Raum und okkultem Wissen zu verwenden ist:

> Gegenstand [sind] diejenigen Objekte mit einer Unterscheidung von innen und außen, die eine (potentielle) Umgebung der Figuren darstellen: Etwas, in dem sich Figuren befinden

[192] Die ersten drei Raumtypen sind der Inselraum, bei dem Raumelemente unverbunden nebeneinander stehen; der Fixpunktraum, bei dem die Raumelemente auf Fixpunkte bezogen sind, wobei die Elemente jedoch nicht untereinander verbunden werden sowie der elastische Wegeraum, der ohne Fixpunkte auskommt, da die Elemente nur durch die Reihenfolge verknüpft sind, z.B. in einer Reise. Die Namen der vier Raumtypen finden sich bei Dennerlein erst im Anhang (2009: 206).

> können und in das sie hineingehen können. Ein Raum kann in unterschiedlichem Maße materiell begrenzt sein und muss nicht mit einer geographischen Einheit zusammenfallen. Jeder Raum ist potentiell wieder in einem größeren Raum enthalten. Stellen innerhalb von Räumen werden als ‚Orte' bezeichnet. Der Oberbegriff für Räume, Orte und topographische Objekte ist die ‚räumliche Gegebenheit'. (Dennerlein 2009: 196)

Die Definition des Raumes als Umgebung von Figuren ist für okkultes Wissen sinnvoll, da ein subjektzentrierter Wissensbegriff vertreten wird. Die betonte Unabhängigkeit von geographischen Einheiten ist weiterhin gut verwendbar für die Fragen nach geographisch unabhängigen, selbst konstruierten Ritualkreisen und nach den Dimensionen der größeren Realität, die ebenfalls nicht geographisch fixiert sein müssen. Sie erlauben es, Räume zu begreifen, die erst durch den okkulten Sinnzusammenhang Räume werden. Dennerleins Beispiele des Kaminfeuers (*Harry Potter*) und der Flasche (*Der Goldne Topf*) stammen ebenfalls aus Texten, in denen durch Magie auf spezielle Weise mit Räumen umgegangen wird.

Ausgehend von diesem Raumbegriff bietet die Narratologie des Raumes Kategorien von Darstellungstechniken, deren heuristischer Wert sich an *The Twelve Maidens* zeigt. Die Auseinandersetzung mit den Raumtypen hat eine experimenthafte Anordnung statischer Landmarken und zugehöriger Bereiche erarbeitet. Eine Analyse der Darstellungstechniken präzisiert den Befund. So inszeniert das zehnte Kapitel des Romans durch diese Techniken ein großes Experiment zur Konstruktion von Evidenz für okkultes Wissen. Zu den Kategorien gehört zunächst die ‚Ereignisregion' als derjenige Bereich „in, an oder bei einer räumlichen Gegebenheit, in dem ein Ereignis stattfindet" (Dennerlein 2009: 198f.). ‚Wahrnehmungbereiche' liegen dagegen vor, „wenn ein Wahrnehmungsakt durch Wahrnehmungsverben angezeigt wird, oder wenn ein solcher durch das Erzählte impliziert ist." (Dennerlein 2009: 146) Wichtig ist, dass ein Wahrnehmungsbereich auch eine Ereignisregion sein kann, die von der Ereignisregion des Wahrnehmungsaktes zu unterscheiden ist.[193] Ereignis und Wahrnehmung sind unverzichtbare Konzepte bei der Konstruktion von Evidenz. Das zehnte Kapitel von *The Twelve Maidens* orchestriert Ereignisregionen und Wahrnehmungsbereiche in einem großen Experiment zur wechselseitigen

[193] Die Grafik am Ende des Bandes suggeriert fälschlicherweise, Wahrnehmungsbereiche wären immer ohne Situationsbezug. Dennerlein führt in ihren Beispielen jedoch auch Wahrnehmungsbereiche an, in denen Ereignisse stattfinden und deren Wahrnehmung ebenfalls ein Ereignis ist.

Bestätigung von sinnlicher und technologischer Wahrnehmung in einem Kampf zwischen Gut und Böse. Räumliche Gegebenheiten sind am Höhepunkt der Evidenzkonstruktion des Romans beteiligt, die in Kapitel 5.2.1 ausgeführt wird.

Neben den Raumstrukturen und den Darstellungstechniken räumlicher Gegebenheiten ist eine weitere Perspektive auf räumliche Gegebenheiten in esoterischen Romanen wie *The Twelve Maidens* aussagekräftig. Der Steinkreis *Twelve Maidens* und die *Bewlay Towers* sind über den Text hinaus mit typischen Bedeutungen verknüpft. Steinkreise z.B. tauchen außer in *Twelve Maidens* u.a. in *Omega* und als Foto auf dem Cover von Crowleys *Wicca - TOR* auf. Dennerlein bietet den Begriff des ‚Raumodells' an, der eine „Konfiguration von Rauminformationen bezeichnet […], die sich aus Wissen über die materielle Ausprägung einer räumlichen Komponente und Wissen über typische Ereignisfolgen zusammensetzt." (2009: 179) Der Leser muss ein bestimmtes Wissen haben, um textuelle Signale als Hinweis auf typische Ereignisfolgen in Räumen abzurufen. Dieses kann aus „der aktualen Welt, aus einem Genre, aus der texteigenen oder einer textübergreifenden fiktionalen Welt stammen, die durch Literatur, Theater, Film, Computerspiel usw. erzeugt wurde." (Dennerlein 2009: 181) Die *Bewlay Towers* sind als ‚institutionelle Raummodelle' zu verstehen, da sie „eine typische räumliche Struktur und typische Ereignismuster aufweisen, die durch soziales Handeln entstehen." (Dennerlein 2009: 180)[194] Zu den Institutionen gehört auch „eine mit Handlungsrechten, Handlungspflichten oder normativer Geltung belegte soziale Wirklichkeit" (Dennerlein 2009: 179). Die *Bewlay Towers* rufen zu Beginn des Romans zwei konventionalisierte Bedeutungen auf. Als Versuchslabor sind sie Ort der institutionalisierten Wissenschaft, zu dem der Anspruch wissenschaftlicher Redlichkeit gehört. Als „growth of Victorian Gothic on eighteenth-century neo-classical on mediaeval foundations" (*TTM*: 9) rufen sie weiterhin explizit die Konvention des Spukschlosses der *gothic novel* auf. Einige Dorfbewohner sind dementsprechend „frustrated by mystery" (*TTM*: 9), da sie nicht wissen, ob es in dem Schloss mit rechten Dingen zugeht. Ein Raum im Schloss wird als moderne Variante eines „alchemists laboratory" (*TTM*: 202) beschrieben. Die Spukschlosskonvention ist ein ‚spezifisches Raummodell', da

[194] Dennerlein diskutiert neben den institutionellen Raummodellen auch anthropologische Raummodelle, die jedoch schwer zu bestimmen sind, da sich oft konträre Semantisierungen für ein und dieselbe räumliche Gegebenheit finden lassen (vgl. 2009: 179).

eine Institution im soziologischen Sinn darin keine Rolle spielt und die Konvention weniger stark ist als die Verknüpfung von Labor und Wissenschaft. Die Spukschlosskonvention scheint den Anspruch institutionalisierter Wissenschaft zu untergraben, so sind Spukschlösser doch hauptsächlich als Ort der Verfolgung und Peinigung unter unheimlichen Umständen konventionalisiert. Ein Aspekt, in dem sich beide Konventionen bestärkend überlagern, ist das Skript des Experiments. Skripte sind „Wissensrepräsentationen für Handlungsabläufe“ (Dennerlein 1009: 181), d.h. mit räumlichen Gegebenheiten konventionell verknüpfte Ereignismuster und Rollen. Während das Schloss primär das Skript des wissenschaftlichen Experiments aufruft, charakterisiert die Spukschlosskomponente das Experiment speziell als Experiment an der Grenze der Normalität. In der Spukschlosskonvention werden Experimente durchgeführt, die über ein Normalmaß hinausgehen. Die wahrscheinlich bekanntesten Beispiele sind Frankensteins Experiment, seine Kreatur zum Leben zu erwecken, und die Identitätsgrenzen überschreitenden Experimente des Dr. Jekyll. Auch die Peinigung durch übernatürliche Kräfte, die in Spukschlössern stattfindet, untergräbt nicht das Skript des wissenschaftlichen Experiments. Die Gepeinigten müssen in vielen Fällen erst noch herausfinden, wer oder was sie peinigt und ob der Peiniger natürlich oder übernatürlich ist. Die Aufklärung des Peinigers ist ein Experiment und eine Suche nach Evidenz. Die *Bewlay Towers* rufen folglich über Raummodelle das Skript ‚Experiment an der Grenze der Normalität‘ auf.

Die räumlichen Gegebenheiten von *The Twelve Maidens* inszenieren durch ihre Strukturierung, die Darstellungstechniken und die Verwendung von Raummodellen das Szenario eines großen Experimentes, in dem Figuren und Technologie als Wahrnehmungsinstanzen zur Konstruktion von Evidenz für okkulte Praxis situiert werden. Hinsichtlich der Frage nach der Ortsbindung oder -unabhängigkeit okkulter Praxis und Erkenntnis sind in diesem, als wissenschaftlich inszenierten Szenario zwei gegenläufige Tendenzen beobachtbar. Inszeniert wird eine Bindung an privilegierte räumliche Gegebenheiten, aber auch eine Unabhängigkeit. Die *Bewlay Towers* sind ein hochspezieller Ort, die technologische Wahrnehmung der größeren Realität ist nur dort möglich. Der Steinkreis *Twelve Maidens* vermittelt eine Ortsbindung durch das Skript des vormodernen Rituals. Zum konventionalisierten kulturellen Wissen über

Steinkreise gehört, dass in *Stonehenge* vor langer Zeit heidnische Rituale durchgeführt wurden. Wenn Wicca-Texte sich auf Steinkreise beziehen, fällt in der Regel der Name *Stonehenge*, so auch in Farrars Roman, in dem die *Twelve Maidens* „[s]ort of mini-Stonehenge" (*TTM*: 30) genannt werden. Das Alter des Ortes ist wichtig: „Maiden Tor, and the Twelve Maidens – they're mine, Peter. I'm their High Priestess – the latest in a line four thousand years long – can you challenge four thousand years in a few weeks?" (*TTM*: 182) Der Privilegierung einer räumlichen Gegebenheit wirken räumliche Gegebenheiten wie das *Cottage* oder Margarets Bett entgegen. Sie sind weder alt noch besonders und demonstrieren die Unabhängigkeit okkulter Praxis und Erkenntnis von geographischen Orten. Sie betonen die persönliche Machbarkeit des rituellen Kreises als Raum zwischen der alltäglichen und der größeren Realität auch im Alltag. Die Steine *Twelve Maidens* stehen dagegen für den Anspruch des Wissens von Wicca, die Neuauflage einer *philosophia perennis* zu sein. Die Erkenntnisprozesse und die okkulte Praxis in *The Twelve Maidens* sind somit durch die Bindung an einen privilegierten Ort in der Vergangenheit verwurzelt und beanspruchen durch das *Cottage* gleichzeitig eine Reproduzierbarkeit in individuell wählbaren, alltäglichen Räumen. Die experimental erzeugte Evidenz umfasst die alltäglichen räumlichen Gegebenheiten ebenso wie die besonderen.

Das Beispiel hat gezeigt, welche aufwendigen räumlichen Konstruktionen esoterische Romane zur Verknüpfung von Raum und okkultem Wissen vornehmen können. Dennerleins Narratologie des Raumes bietet geeignete Werkzeuge zur Beschreibung solcher Konstruktionen. Der exemplarische Befund ist stark von der instrumental-magischen Ausprägung von *The Twelve Maidens* geprägt und kann nicht dahingehend verallgemeinert werden, dass okkultes Wissen in esoterischen Romanen hinsichtlich der räumlichen Gegebenheiten immer auf diese Weise gestaltet ist. Im Zentrum von Farrars Roman steht die Evidenz für instrumental-magische Kriegsführung. Räumliche Gegebenheiten wie der Ritualkreis als Schutzschild gegen okkulte Artillerie und eine Bio-Radaranlage zur Aufklärung, die wiederum durch einen Tarnschild um das Lager der bösen Hexen blockiert wird, sind ein Versuchsaufbau, der stark auf naturwissenschaftliche Evidenz für instrumental-magische Wirksamkeit ausgelegt ist. Farrar hebt eine Ebene der größeren Realität, die astrale Ebene, hervor.

Betonungen anderer Realitätsebenen weisen eine andere Gestaltung der räumlichen Gegebenheiten auf. Erinnert sei an die Aufforderung der Göttin, Margaret solle Wissen im Inneren suchen. In Starhawks *The Fifth Sacred Thing* steht der Körper als innerer Raum der größeren Realität an Stellen der Handlung im Vordergrund, bei denen es um körperliche Phänomene wie Geburt, Infektion mit tödlichen Viren oder Folter geht. In Laurels Roman *Initiation at Beltane*, bei dem der psychologische Sinnzusammenhang im Vordergrund steht, wird eine Verräumlichung des Bewusstseins vorgenommen, bei der das Selbst zum Raum wird, der vom Selbst bereist werden kann. Da es verschiedene Varianten der größeren Realität gibt und die okkulte Praxis verschiedene Orientierungen und Funktionen aufweisen kann, variiert die narrative Konstruktion der räumlichen Gegebenheiten. Die Suche nach der Grenze zwischen dieser und der größeren Realität und nach rituellen Kreisen als Zugang zur größeren Realität und Distanzierung von der normalen Realität ist jedoch ein gemeinsamer Ansatzpunkt.

Auch die Gestaltung räumlicher Gegebenheiten in Populär-Esographien kann mit Dennerleins Begriffen beschrieben werden. Ein Unterschied zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion zeigt sich, wenn narrative Kommunikation als Inferenzprozess verstanden wird:

> Der Raum liegt im Text nicht in Form eines festen Codes vor, sondern entsteht aus dem Zusammenspiel von textuellen Informationen und Schlussprozessen. Die Erzeugung von Raum durch raumreferentielle Ausdrücke muss folglich um Schlussprozesse eines Lesers ergänzt werden, der eine Alltagsvorstellung von Raum hat und diese zur Ergänzung der textuellen Informationen heranzieht. (Dennerlein 2009: 83)

Raumreferenzielle Ausdrücke im Text genügen demnach nicht immer, um einen Raum zu erzeugen. Ein Grund dafür ist, dass einige raumreferenzielle Ausdrücke lediglich metaphorisch verwendet werden können, ohne einen konkreten Raum zu meinen. Beispiele sind Ausdrücke wie ‚jemandem auf die Nerven gehen', ‚etwas geht mir unter die Haut' oder ‚das Ende der Fahnenstange erreicht haben' (vgl. Dennerlein 2009: 92). Weiterhin können Räume auch ohne raumreferentielle Ausdrücke narrativ erzeugt werden.[195] Wenn Raum als Produkt dieses Zusammenspieles vorliegt, hält als ein Teil des Weltwissens des Lesers Wissen über Konventionen des Erzählens in die Erzeugung von Raum Einzug. Sachbuch

[195] Dennerleins Beispiel ist: „Frau Behrend hatte es sich gemütlich gemacht. Ein Scheit prasselte im Ofen." (2009: 83) Darin sind keine raumreferentiellen Ausdrücke vorhanden, dennoch wird durch die Nennung des Ofens das Weltwissen des Lesers aufgerufen, der selber zusätzlich ergänzt, dass sich Frau Behrend in einer Wohnung befindet und nicht in völliger Leere, in der nur der Ofen, das Scheit und sie selbst existiert.

und Roman unterscheiden sich, wie bereits diskutiert, hinsichtlich ihrer Konventionen. Das umfasst die Fiktionalitätskonvention und die Tatsachenkonvention, die einen unterschiedlichen Umgang mit Räumen als Produkte von Inferenzprozessen aufrufen. Der Unterschied liegt darin, wie der Leser Informationen auffüllt, die der Text nicht gibt. Dennerlein unterscheidet dafür zwischen Unbestimmtheit und Leerstellen. Unbestimmtheit liegt vor, wenn Informationen „logisch ergänzt werden können" (Dennerlein 2009: 94). Für Leerstellen gilt das nicht: „Bei fiktionalen Texten ist nur die Ergänzung von Unbestimmtheitsstellen eine sinnvolle Operation." (Dennerlein 2009: 98) Ursache ist die Univialität fiktionaler Texte: „Der Raum eines fiktionalen Textes existiert nicht vor und unabhängig von seinem Text. In dem Moment, in dem in einem Text von einer räumlichen Gegebenheit erzählt wird, wird diese erst erzeugt." (Dennerlein 2009: 93) In faktualen Texten dagegen können neben Unbestimmtheitsstellen auch Leerstellen durch Wissen über die reale Welt ergänzt werden. Die Darstellung von räumlichen Gegebenheiten in Wicca-Sachbüchern steht folglich im Zusammenhang mit den Wissensbeständen des Lesers. Die in Wicca-Sachbüchern vorliegenden Texttypen unterscheiden sich hinsichtlich des aufgerufenen Wissens und ihres Grades der Bestimmtheit.

Emic Histories rufen eine große Anzahl von räumlichen Gegebenheiten auf und appellieren damit an das Vorwissen des Lesers über räumliche Gegebenheiten der Weltgeschichte. Ein Beispiel aus Farrars *What Witches Do* kann dies illustrieren:

> For a thousand years after Christianity first became a State [sic] religion in Byzantium, it coexisted with other beliefs – at least away from the centres of ecclesiastical power. Many, including priests, followed both. When William who became the Conqueror (and who was himself reputed to be the son of a witch) allowed Harold to leave for England, he made him swear loyalty on two altars, on Christian and one pagan, and this incident, recorded in the Bayreux Tapestry, must have seemed perfectly natural at the time. (*WWD*: 23)

Räumliche Gegebenheiten wie Byzanz, Zentren sakraler Macht, England und die beiden Altäre werden nicht ausgestaltet, da sie als institutionelle Raummodelle für typische räumliche Gegebenheiten der Kirche stehen. Die Funktion von räumlichen Gegebenheiten in *Emic Histories* lässt sich mittels Dennerleins Konzept des ‚Bewegungsbereichs'[196] beschreiben. *Emic Histories* beschreiben eine globale Reise, in der okkultes Wissen das reisende Subjekt ist. Bei Farrar

[196] „Ist das erzählte Ereignis eine Bewegung im Raum, wie z.B. bei einer Reise oder einem Spaziergang, können mehrere räumliche Gegebenheiten zu einer Einheit zusammengefasst werden und eine gemeinsame Ereignisregion ausbilden. Ich möchte in diesen Fällen von ‚Bewegungsbereichen' sprechen." (Dennerlein 2009: 126)

sind Byzanz und England Stationen der Reise des okkulten Wissens von seiner Genese in Atlantis über das alte Ägypten bis zu Aleister Crowley im Europa des frühen 20. Jahrhunderts. Dennerlein unterscheidet zwei Formen von Bewegungsbereichen: „Stationen der Bewegung werden nur aufgezählt, oder es werden wiederum Ereignisse an verschiedenen Stationen erzählt." (2009: 126) Lediglich die beiden Altäre, an denen Harold schwört, bilden eine Ereignisregion. Sie bleibt sehr unbestimmt. Bei *Emic Histories* steht folglich die Selektion von räumlichen Gegebenheiten mit hoher Unbestimmtheit und vielen Leerstellen im Vordergrund, die der Leser mit geschichtlichem Vorwissen füllen kann. Die räumlichen Gegebenheiten sind Bewegungsbereiche des okkulten Wissens, die vereinzelt zu Ereignisregionen historischer Ereignisse werden. Die räumlichen Gegebenheiten sind so eine Reise des okkulten Wissens als *philosophia perennis*. Obwohl es darin um okkultes Wissen geht, thematisieren *Emic Histories* meist weder die Grenze zur größeren Realität noch die Kreiskonstruktion als Errichtung eines Raumes zwischen den Realitäten. Der Hinweis darauf, dass historisch relevante Persönlichkeiten oder ganze Völker okkultes Wissen besaßen, vermittelt zwar soziale Bestätigung, aber keine differenzierten Erkenntnisprozesse.

Detaillierter ist die Darstellung räumlicher Gegebenheiten in Erlebnisberichten. Darin wird nicht historisches Wissen des Lesers aufgerufen, sondern Wissen über die Welt der Gegenwart. In dem bereits bei der Figurenanalyse verwendeten Beispiel von Farrar ist es Wissen über London:

> I would like to add a personal memory of the first time I was present when the Great Rite was performed in actuality. We had withdrawn from the room and shut the door, and we were talking very quietly, exchanging nervous cigarettes because several of us were new to such an occasion. After a while the door opened and the woman walked out. She was an averagely plain girl, but at that moment the Goddess was truly upon her: she was beautiful, calm, dignified, and utterly unselfconscious. She walked through the naked coven neither avoiding nor seeking our eyes. We stood to let her pass, the smokers instinctively taking their cigarettes from their mouths. There was no hint of either embarrassment or salaciousness; for a while, that London flat was a temple. (*WWD*: 80)

Die Räume „the room", „a London flat" und „a temple" werden nicht ausgestaltet. Der Leser muss aus seinem Wissen heraus solche Unbestimmtheitsstellen füllen. Dazu ist Wissen über die Gegenwart notwendig, Wissen über typische Wohnungen in London. Da keine Ausgestaltung vorliegt, kann der Leser auch frei wählen, welches Wissen über Wohnungen und Tempel er einbringt. Die Tempelwerdung ist Resultat okkulter Praxis, im Gegensatz zu geographisch fixierten Tempeln, an denen der Ort vor der Praxis festgelegt ist. Der

Erlebnisbericht illustriert die Standortunabhängigkeit okkulter Praxis durch die Verwendung typischer und kaum ausgestalteter Räume.

Die im Vergleich zu *Emic Histories* höhere Komplexität und Funktionalität der Darstellung räumlicher Gegebenheiten in Erlebnisberichten zeigt sich weiterhin an den Funktionen der Raumstruktur des Beispiels aus *What Witches Do*. Der Raum, in dem die sexuelle Vereinigung zweier Wicca als Vereinigung von Gott und Göttin vollzogen wird, liegt nicht im Wahrnehmungsbereich der Zeugen. In dem Moment, in dem die Frau die Tür öffnet und Farrars Wahrnehmungsbereich betritt, überschreitet ein Teil der größeren, göttlichen Realität eine Grenze zur normalen Realität. Ein Vergleich mit Margarets erstem Ritual in Farrars Roman, in dem sich auch eine Frau durch Invokation in die Göttin verwandelt (vgl. 2.1-2.3), ergibt einen signifikanten Unterschied in der räumlichen Strukturierung und ihrer Beziehung zum Geltungsanspruch des Wissens. Im Roman ist die Verwandlung Bridgets eine autopoetische[197] *psychic truth*, die auf das Subjekt Margaret und den Ritualkreis als Raum beschränkt bleibt. In *What Witches Do* ist der Geltungsanspruch des Wissens höher, da das Göttliche mit dem Überschreiten der räumlichen Grenze der Zimmer auch einen Schritt in einen Raum der alltäglichen Realität vollzieht. Das Beispiel aus Farrars Populär-Esographie verwendet folglich eine andere Raumstruktur und –gestaltung, um den Übertritt des Göttlichen in die normale Realität als evident zu konstruieren.

Zusätzlich sorgt die Raumstruktur dafür, dass die Wahrnehmung des rituellen Geschlechtsverkehrs und seiner Folgen nicht als Voyeurismus aufgefasst werden kann. Während die nackte Umarmung der Geschwister in Margarets Ritual als nicht erotische rituelle Notwendigkeit entschärft wird, wäre es schwierig, rituellen Geschlechtsverkehr nicht an den Sinnzusammenhang erotische Sexualität anzuschließen. Die räumliche Trennung ist auch eine Trennung der Wahrnehmung. Sie erhält die Intimität des Geschehens. Intimität verhindert die Sinnherstellung, die Verknüpfung von Sex und okkulter Praxis als Orgie zu deuten, so wie es im anti-satanischen Hexenstereotyp im Bild der schwarzen Messe verankert ist. Räumliche Gegebenheiten erfüllen in Erlebnisberichten trotz

[197] Vgl. für eine Erklärung des autopoetischen, d.h. nur aus sich selbst stammenden Wissens Kapitel 2.4.5.

ihrer Unbestimmtheit wichtige Funktionen für die Konstruktionen okkulten Wissens.

In die dritte in Populär-Esographien vorliegenden Gattung, den deontischen Skripten, muss der Leser bei der Rauminferenz nicht nur Wissen über die Gegenwart einfügen, sondern Wissen über sich und die räumlichen Gegebenheiten seiner Lebenswirklichkeit. Auch hinsichtlich räumlicher Gegebenheiten operieren deontische Skripte mit Variablen und Beispielen:

> In sacred space, imagine that your rage and anger are a sea of fire. Breathing deeply, slowly begin to breathe in that sea, to focus and narrow it down into a flow, a river. Say, „This is a gift, this rage is a gift.“, and bring it in tighter and tighter. When the sea of rage has become a river, keep breathing. Imagine it growing tighter and more focused still until it becomes a laser beam. Where in your body does that originate? Your belly? Your solar plexus? Tell yourself that it will give you the courage and focus to do what you need to do. How will you direct it? How can you call it up when you need it? (*TTWS*: 138)

Mit der Wendung an den Leser ist verbunden, dass er die Origo wird, das „raum-zeitliche und personale Orientierungszentrum“ und der „Ausgangspunkt des Zeigefeldes“ (Dennerlein 2009: 131). Am Leser als Origo werden räumliche Gegebenheiten ausgerichtet. Zunächst gilt das für den Ritualkreis „sacred space“, der durch seine Standortunabhängigkeit räumliche Gegebenheiten des persönlichen Umfelds des Lesers aufruft, in der Regel sein eigenes Zuhause.[198]

Die anderen räumlichen Gegebenheiten des deontischen Skripts scheinen Dennerleins Raumbegriff zu widersprechen. Im Rekurs auf den okkulten Sinnzusammenhang wird jedoch deutlich, dass es sich auch um Räume handelt. In nicht okkulten Wirklichkeitsmodellen ist weder der Körper noch die Psyche „[e]twas, in dem sich Figuren befinden können und in das sie hineingehen können“ (Dennerlein 2009: 196). Wenn ein Subjekt als Ganzes aus den Teilen Körper und Psyche besteht, kann das Ganze nicht seine Teile betreten. Wut in sich hineinzuziehen ist so gesehen nicht möglich, da sie bereits im Selbst liegt und sich auch nur dort befinden kann. Im nicht okkulten Denken sind Ausdrücke wie ‚unter die Haut gehen‘ oder ‚Wut im Bauch haben‘ raumreferentielle Metaphern, die nach Dennerlein keinen Raum ausbilden. Der okkulte Sinnzusammenhang beinhaltet jedoch die Doppelexistenz des Subjekts in der normalen und der größeren Realität. Der Mensch wird durch die Verdopplung zum Raum, den er

[198] Dafür spricht auch, dass das Ritual alleine durchgeführt werden soll, so dass keine Treffpunkte mit anderen Wicca benötigt werden.

selbst betreten und manipulieren kann. Das gilt für die Psyche und den Körper. Die Anweisungen „bring it in“ und „breathe in“ (*TTWS*: 138) verknüpfen Psyche und Körper. Die Wut ist demnach nicht metaphorisch, sondern wird im Körper verortet. „Where in your body does that originate?“ (*TTWS*: 138) ist im okkulten Sinnzusammenhang eine sinnvolle Frage. Trotz der generellen Schematizität deontischer Skripte sind einige räumliche Gegebenheiten stärker detailliert als andere. Der Leser kann zwar wählen, was seine spezielle Wut ist, diese muss aber als sich verengendes Meer aus Feuer visualisiert werden und nicht etwa als ein Fass Wasser. Auch die Offenheit der Frage wird mit den suggestiven Beispielen Bauch und *Solar Plexus* eingeschränkt. Die Beispiele dienen nicht zu einer willkürlichen veranschaulichenden Konkretisierung einer Variable, sondern stammen aus der Chakra-Lehre, in der üblicherweise das Solar-Plexus-Chakra mit dem Element Feuer verbunden ist (vgl. Crowley 1996: 50).[199] Eine Leerstelle ist dagegen die Richtung, in die der Strahl aus Wut zielen soll. Es bleibt offen, ob die Energie der Wut z.B. instrumental-magisch verwendet werden kann. Der Laserstrahl ist eine Form von *Raise Energy* und *Focus and Release Energy on Target*, der Kernelemente von Wicca-Ritualen, die in allen Substrukturen des okkulten Sinnzusammenhangs verwendbar sind. Die Wahl bleibt beim Leser, der als Origo Ausgangspunkt des Strahles ist. Das deontische Skript von Starhawk und Valentine zeigt hinsichtlich der räumlichen Gegebenheiten somit eine typisch okkulte Überlagerung von Räumen, eine Nivellierung von Grenzen und eine Verräumlichung des Selbst. Körper und Psyche sind Räume okkulter Praxis ohne eine Thematisierung ihrer Grenzen. Die deontisch-mögliche Modalität zeigt explizit an, dass räumliche Leer- und Unbestimmtheitsstellen aus dem Wissen und Leben des Lesers aufgefüllt werden sollen. Dieses ist kein historisches Wissen oder allgemeines Wissen über die Gegenwart, sondern Wissen über den eigenen Körper, die eigene Psyche und die eigene Umgebung. Unterschiedliche Grade der Unbestimmtheit bis hin zur Leerstelle lenken den Leser bei der Rauminferenz.

Zu klären ist abschließend, wie sich räumliche Gegebenheiten in deontischen Skripten zu *Emic Histories* und Erlebnisberichten verhalten. Dennerlein diskutiert die Modalität der Zustandsveränderung hinsichtlich ihres Konzeptes des ‚Schauplatzes‘. Um als Schauplatz zu gelten, muss eine räumliche Gegebenheit

[199] Auf die Chakra-Lehre weist auch die Anweisung hin, dort hineinzuatmen.

zwingend „im faktischen Existenzmodus“ (Dennerlein 2009: 129) stehen. Deontische Modalität wird nicht thematisiert, kontrafaktische, hypothetische, konditionale oder subjektive Räumlichkeiten werden jedoch vom Schauplatz ausgeschlossen. Es wäre daher unangebracht, davon zu sprechen, dass räumliche Gegebenheiten in deontischen Skripten zu den Schauplätzen der jeweiligen Populär-Esographie gehören. Es erscheint allerdings sinnvoll, an den Konzepten ‚Ereignisregion‘, ‚Wahrnehmungsbereich‘ und ‚Bewegungsbereich‘ festzuhalten, da sie wichtige räumliche Operationen okkulter Praxis beinhalten. Im Beispiel von Starhawk und Valentine liegen Ereignisregion, Wahrnehmungsbereich und Bewegungsbereich sehr eng zusammen. In anderen deontischen Skripten dagegen ist mehr äußere Aktivität zu finden, was trotz der Bindung an den Leser als Origo zu einer größeren Differenzierung der Bereiche führt. Bei der Analyse ist stets zu beachten, dass deontisch-mögliche räumliche Gegebenheiten nicht mit faktischen gleichgesetzt werden können.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich der zentrale Unterschied zwischen räumlichen Gegebenheiten in esoterischen Romanen und in Populär-Esographien aus den Konsequenzen von Fiktionalität und Faktualität ergibt. Da die Räume in Wicca-Romanen fiktiv sind, liegen sie in detaillierter Ausgestaltung vor. Populär-Esographien appellieren stärker an das Wissen des Lesers und verzichten auf Details. *Emic Histories* rufen Wissen des Lesers über räumliche Gegebenheiten der Weltgeschichte auf, um ihre Version einer Reise und Verbreitung des okkulten Wissens zu transportieren. Erlebnisberichte beziehen sich auf Wissen über die Gegenwart des 20. und 21. Jahrhunderts, d.h. auf die allgemeine Lebenswirklichkeit des Lesers. Deontische Skripte nutzen ihre abstrahierte Schemazität, um Räume wie den Körper und die Psyche als Teile der speziellen Lebenswirklichkeit des Lesers aufzurufen. Viele der räumlichen Gegebenheiten der Beispiele transportieren eine Unabhängigkeit des okkulten Wissens von speziellen geographischen Gegebenheiten, was es als unter den richtigen Bedingungen im Alltag reproduzierbares und damit potentiell selbst verifizierbares Wissen auszeichnet.

3.5.5 Bewusstsein: Die Erweiterung und Verräumlichung des Selbst

> „Furthermore, as the natural world became tamer and tamer, and the recesses of the globe more familiar, so Westeners began, more than ever before, to treat their own minds and souls as wild places, worthy of exploration. The new witchcraft, which united religion and magic, provided for some a particularly exciting way of entering these inner landscapes."
> (Hutton 1999b: 286)

Die Darstellung von Bewusstsein ist ein hochgradig relevantes Mittel der narrativen Konstruktion okkulten Wissens in esoterischen Romanen und Populär-Esographien, da okkulte Praxis und Erkenntnis in hohem Maße Bewusstseinsvorgänge zum Gegenstand hat. Zunächst wird in diesem Kapitel kurz die Erweiterung des Bewusstseins im okkulten Sinnzusammenhang rekapituliert. Dann werden Kategorien zur narratologischen Analyse vorgestellt und an einem Romanbeispiel erprobt, das die typisch okkulte Verräumlichung des Selbst demonstriert. Darauf folgt eine Analyse gattungsspezifischer Unterschiede von Populär-Esographien und esoterischen Romanen, die eine Diskussion der Möglichkeiten zur Darstellung von Bewusstsein in Erlebnisberichten und deontischen Skripten voraussetzt.[200]

Eine Hinwendung zur Innenwelt des Subjekts ist ein Resultat der strukturellen Disposition des okkulten Sinnzusammenhangs. Die Doppelexistenz des Menschen in der alltäglichen und der größeren Realität, der Status der größeren Realität als eigentlicher und anzustrebender sowie die persönliche Machbarkeit des Übergangs zur größeren Realität haben eine Aufwertung von Innenweltprozessen zur Folge. Okkulte Praxis funktionalisiert Prozesse des Bewusstseins, wie an den in Wicca-Ritualen typischen Phasen sichtbar ist (vgl. 2.1). Das Bewusstsein ist Austragungsort von Erkenntnisprozessen und Sinnherstellungen wie der Konstruktion von Lebenswissen. Grundlage sind Bewusstseinskonzepte, die durch Grenzüberschreitungen gekennzeichnet sind. Im okkulten Sinnzusammenhang reicht das Bewusstsein sehr viel weiter als in etischen Wirklichkeitsmodellen. Während das Bewusstsein in atheistischen Kosmologien eine Funktion des Gehirns mit einem sehr eingeschränkten Sitz und Arbeitsbereich ist, ist das Bewusstsein in der Wicca-Religion auf allen Ebenen der Realität vertreten. Farrars Kosmologie beispielsweise betont, dass über das Bewusstsein auch

[200] *Emic Histories* werden vernachlässigt, da in der Regel keine nennenswerte Bewusstseinsdarstellung darin vorliegt.

Ebenen wie die materielle oder astrale Ebene zugänglich sind. Bewusstseinsdarstellung okkulter Praxis und Erkenntnis in Wicca-Texten ist daher als Darstellung von Grenzüberschreitungen zu verstehen.

Um Evidenz für den okkulten Sinnzusammenhang zu liefern, muss Wicca-Literatur jedoch nicht nur die Grenzüberschreitung inszenieren, sondern auch die jeweilige Grenze akzentuieren, damit die Überschreitung als besonders und unüblich gekennzeichnet ist. Der Zugriff auf die größere Realität könnte sonst als Zugriff auf eine alltägliche Realität erscheinen. Die Idee, das Bewusstsein wäre auf seinen Sitz im Subjekt beschränkt, kann auch von nicht okkulten Konzepten her angegriffen werden. So geht Palmer in seiner Studie über *Social Minds in the Novel* (2010) davon aus, dass Romane häufig große Anteile an „collective thinking“ (41) und „intermental thought“ (41) beinhalten. Die Konzepte erwecken auf den ersten Blick einen esoterischen Eindruck, was vermutlich die Ursache für die von Palmer beschriebene Feindseligkeit seitens einiger Literaturwissenschaftler ist (vgl. 2010: 49). Seine Konzepte sind aber so weit gestaltet, dass sie Phänomene umfassen, die keine Verstöße gegen atheistische und naturwissenschaftlich orientierte Weltauffassungen darstellen. Es geht Palmer im Gegenteil darum, zu betonen, dass bewusstseinsübergreifende und -verbindende Prozesse überall und völlig normal sind. Seine Typologie intermentaler Aktivitäten beinhaltet Beispiele wie das ‚Eines-Geistes-Sein‘ langjähriger Ehepartner (vgl. Palmer 2010: 47, 50) ebenso wie einfache Alltagskommunikation: „A minimal level of mind-reading and theory of mind is required for characters to understand each other and thereby make everyday life possible.“ (46f.) *Mind-reading* klingt zwar okkult, es funktioniert aber aufgrund von „a steady pattern of shared thought processes resulting in fairly accurate predictions“ (Palmer 2010: 49). Eine solche Definition von Gedankenlesen würde in einem Text einer neureligiösen oder esoterischen Strömung sehr unspektakulär wirken. Einem Autor, der Evidenz für den okkulten Sinnzusammenhang in einem Werk konstruieren möchte, bleiben vereinfacht gesagt zwei Ausgangspunkte. Entweder er geht von der engen Beschränkung des Bewusstseins auf das Subjekt aus, so wie die Mehrzahl etischer Leser es wahrscheinlich tut, und inszeniert dann jede Überschreitung dieser Begrenzung als Zugriff auf die größere Realität des okkulten Sinnzusammenhangs. Dann muss er diesen Übertritt jedoch von

alltäglichen Phänomenen wie dem intuitiven Einverständnis langjähiger Freunde oder Ehepartner unterscheiden. Oder er geht gleich von solchen Phänomenen aus, knüpft damit an das Wirklichkeitsmodell des Lesers an, und akzentuiert dann die Grenze zur größeren Realität.

Mit Blick auf Palmers Vorschläge lassen sich Schwerpunkte der Analyse von Wicca-Literatur benennen. Erstens bleibt der traditionelle Blick auf die internen Bewusstseinsvorgänge des einzelnen Subjekts der dominante Ansatzpunkt. Trotz Palmers Plädoyer für die Analyse der sozialen, externen und öffentlichen Dimension von Bewusstsein (vgl. 2010: 39f) ist die Wicca-Religion individualistisch und subjektzentriert, was sich in der Bewusstseinsdarstellung der Texte niederschlägt. Zweitens wird die soziale Dimension von Bewusstseinsdarstellung wegen der starken Ausrichtung der in Wicca-Literatur anzutreffenden Gattungen auf die Konstruktion von Evidenz ebenfalls unter den Aspekt der Evidenzkonstruktion gestellt. Das bringt den oben beschriebenen Bedarf mit sich, den Zugriff auf die größere Realität anderer Subjekte als Grenzüberschreitung zu inszenieren, was eine Akzentuierung der Grenze bedarf, um den Unterschied zu nicht okkulten Grenzüberschreitungen zu betonen. Wicca-Literatur beinhalten oft konkrete kosmologische Modelle, die genau die Ebenen und Grenzen benennen, die be- und übertreten werden. Das gilt drittens sowohl für den internen, privaten Bereich des Bewusstseins als auch für die soziale Dimension.

Mit der Fokussierung auf das Bewusstsein des Subjekts bleibt auch das Instrumentarium zunächst traditionell. Die Narratologie konzipiert Bewusstseinsdarstellung üblicherweise als Submodus der Figurenrede. Kategorien wie Gedankenbericht, indirektes Gedankenzitat, erlebte Rede, direktes Gedankenzitat und freies direktes Gedankenzitat entsprechen den Modi der Figurenrede. Sie unterscheiden sich hinsichtlich der Mittelbarkeit der Darstellung. Der Gedankenbericht ist die am stärksten vermittelte Form, da es sich um reine Erzählerrede handelt. Die Mittelbarkeit steigt in genannter Reihenfolge der Kategorien zunehmend an. Das freie direkte Gedankenzitat zeichnet sich dementsprechend durch den niedrigsten Grad an Mittelbarkeit aus (vgl. Quinkertz 2004: 151-159).

Ein Beispiel aus Starhawks esoterischem Roman *The Fifth Sacred Thing* (1993 = *TFST*) demonstriert einerseits den heuristischen Wert dieser Kategorien für die Analyse okkulten Wissens, andererseits deckt es auch ihre Begrenztheit auf. Das Beispiel ist eine Beschreibung inneren Geschehens auf verschiedenen Ebenen. Die Figur Madrone bewegt sich in einer für Wicca typischen Hierarchie von Realitätsebenen, um ein tödliches Virus durch einen Kampf im eigenen Selbst zu besiegen. Der Text inszeniert eine aufwändige Staffelung von Ebenen, um das Größere der größeren Realität als Tiefe darzustellen und die Grenze zur Alltäglichkeit zu ziehen. Erstens spielt die Handlung in einer Krankenstation in der materiellen Realität. Zweitens bewegt Madrone sich „one level down into trance, so that the bodies disappeared into an interplay of lights" (*TFST*: 77f.). Drittens vertieft sie ihre Trance auf eine Ebene „[d]own to where sounds and smells disappeared, down to the level where everything was energy, *ch'i* […]" (*TFST*: 78). Viertens und letztens bewegt sie sich „[…] to something even deeper. The level of *cause*." (*TFST*: 78)[201] In diesem Szenario erfüllt die Bewusstseinsdarstellung zwei Funktionen.

Erstens inszenieren innere Anreden an Göttinnen die Dringlichkeit und Verzweiflung des Kampfes gegen den Virus durch Verläufe hin zu niedriger Mittelbarkeit. Im freien direkten Gedankenzitat „I'm drowning, Mama. Help me, send me something, someone to help me." (*TFST*: 79) fehlen Anzeichen einer erzählerischen Vermittlung wie Anführungszeichen und Gedankenformeln. Vorher steht der Gedankenbericht „[…] she wanted her mama […]" (*TFST*: 79), der eine starke Mittelbarkeit besitzt. Durch den Verlauf von Formen der Bewusstseinsdarstellung und Figurenrede wird eine Verdringlichung der Verzweiflung illustriert. Als freies direktes Gedankenzitat einer inneren Anrede an die Göttin verstanden, steht die unmittelbarste Form am höchsten Punkt der Verzweiflung. Auch an anderen Stellen finden sich Verläufe hin zu weniger Mittelbarkeit, an deren Höhepunkt eine innere Anrede einer Göttin steht.[202] Die

[201] Dabei passiert sie „the place where fear and pain and the lights of spirits moving across the veil" (*TFST*: 78), was entweder noch zur *ch'i*-Ebene gehören oder eine eigene Ebene sein könnte. Für die Analyse ist die genaue Staffelung der Ebenen jedoch unerheblich.

[202] An einer späteren Stelle des gleichen Kapitels verläuft die Bewusstseinsdarstellung vom indirekten Gedankenzitat über die erlebte Rede zum freien direkten Gedankenzitat einer Anrede an die Göttin „Mujer Serpiente" (*TFST*: 81).

Korrelation der Formen von Bewusstseinsdarstellung mit einem Grad der Mittelbarkeit kann solche Verläufe beschreiben.

Zweitens inszeniert die Bewusstseinsdarstellung die paradoxe Relation von Teil und Ganzem, die sich aus der Doppelexistenz des Menschen im okkulten Sinnzusammenhang ergibt. Madrone ist einerseits als Figur auf der jeweiligen Realitätsebene vertreten. Andererseits ist jede Ebene ein Teil von ihr. Sie ist ganz in einem Teil von sich. Sie ist ein Raum, in dem sie sich selbst bewegen kann, „myself within myself" (*TFST*: 81). Damit ist sie überall präsent, da sie den Raum konstituiert und gleichzeitig nicht überall präsent, da sie sich darin als Reisende bewegt. Die Paradoxie wird explizit gemacht: „She couldn't see but she sensed something racing inside her, racing towards her brain. If it got there before she did … but already she wasn't making sense." (*TFST*: 79) Ihr Gehirn ist ein Teil von ihr, daher ist sie immer dort präsent. Als Reisende ist sie nicht in ihrem Gehirn präsent, da sie sich dorthin erst bewegen muss. Einzelne Vorkommen von Bewusstseinsdarstellung lösen die Spaltung in ein Ich als Raum und ein Ich als Reisende im Raum kurz auf. So ist z.B. das freie direkte Gedankenzitat „I'm drowning, Mama. Help me, send me something, someone to help me." (*TFST*: 79) nicht an eine artikulierender Instanz gebunden, so dass es als Bewusstseinsdarstellung beider Ichs fungieren kann. Der Satz steht abgesetzt als Scharnier zwischen zwei Absätzen. Der anschließende Absatz spielt auf der vierten Ebene, der vorhergehende teilweise in der äußeren Realität. „Mama" bezeichnet dementsprechend ihre leibliche Mutter, die in der äußeren Realität gestorben ist oder die Göttin „Yemaya, that was a name of power, that was the ocean, that was the true mother who could save her or drown her." (*TFST*: 79) Das freie direkte Gedankenzitat kann als Artikulation beider Ichs gelten, so dass die Fragmentierung in ein Ich als Raum und ein Ich als Reisende im Raum kurzzeitig aufgehoben wird. Die Bewusstseinsdarstellung inszeniert die Doppelexistenz des Menschen in der normalen und der größeren Realität und bindet sie stellenweise wieder auf eine Einheit des Ichs zurück. Die Inszenierung der Grenze zwischen den beiden Ichs als räumliche Grenze ist dafür Grundlage.

Die vorgestellten narratologischen Kategorien können Funktionen der Bewusstseinsdarstellung der okkulten Praxis zwar bestimmen, dennoch wird am

Beispiel deutlich, dass eine Konzeption von Bewusstseinsdarstellung als Submodus der Figurenrede nicht ausreicht, um der Verräumlichung des Bewusstseins im okkulten Wissen gerecht zu werden. Nicht nur die erlebten Reden, Gedankenberichte etc. konstituieren die Darstellung des Bewusstseins. Das Kapitel zeigt vielmehr eindrücklich, dass mit der Verräumlichung des Bewusstseins andere Kategorien der Erzähltextanalyse erforderlich werden. Dazu gehört vor allem die Raumanalyse. Es gehört zu den frühen Einsichten der Raumanalyse, dass räumliche Ausdrücke ein grundlegendes Mittel zur Deutung von Wirklichkeit sind. So beschreibt z.B. Lotman Texte, in denen anhand räumlicher Begriffe „ein an der Vertikale orientiertes Modell des Weltbaus“ (1972: 314) entworfen wird. Je nach Weltbild werden vertikal angeordneten Ebenen Eigenschaften zugeschrieben, etwa dass oben das Gute, Geistige und Göttliche ist und unten das Schlechte, Profane und Menschliche. Kosmologische Modelle der Realität, wie sie in der Wicca-Religion zu finden sind, durchdringen in der Theorie zwar jede Stelle des Universums, ihre literarische Darstellung orientiert sich jedoch oft an vertikal ausgerichteten Räumen. Im o.g. Beispiel von Starhawk bereist die Figur eine zunehmende Tiefe. Im räumlichen Ausdruck „one level down into trance” ist Tiefe ein Zustand des Bewusstseins, etwa wie im deutschen Ausdruck ‚Tiefschlaf‘. Gleichzeitig wird Tiefe zu einem vertikalen räumlichen Phänomen, zu verschiedenen Ebenen mit jeweils eigener Ausstattung. Die unterste Ebene ist der „level of cause“. Kausalität als Tiefe ist beispielsweise in der Formulierung ‚Dingen auf den Grund gehen‘ enthalten. Die Figur Madrone reist mit ihrer okkulten Praxis auf die Ebene herab, in der die Dinge ihren Grund haben. Da der Zugriff auf die größere Realität im okkulten Sinnzusammenhang im Subjekt beginnt, stehen die Räume im Inneren des Subjekts für kosmologische Modelle der Realität. Die Analyse von Bewusstseinsdarstellung als Submodus der Figurenrede kann wie oben gezeigt zwar einige der Raumstrukturen aufdecken, sie reichen jedoch nicht aus, um die Verräumlichung des Bewusstseins vollständig zu beschreiben.

Die in Kapitel 3.5.4. vorgestellte Konzeption des Raumes von Dennerlein ist dafür geeignet. Sie kann beschreiben, wie sich das Bewusstsein als Raum von äußeren Räumen unterscheidet. Die Veränderlichkeit des Bewusstseins als Raum, die sich bei Starhawk in der Verwandlung von einer Landschaft mit Wald und Ozean zu

einer Kreuzung zeigt, kann beispielsweise als elastischer Wegeraum verstanden werden, bei dem Räume nicht durch Fixpunkte, sondern nur durch die erzählte Reihenfolge verknüpft sind. Anders als bei einer physischen Reise verändert sich dabei der Raum jedoch, ohne dass die Figur sich über physische Distanz bewegt. Weiterhin können im Bewusstsein als Raum auch Figuren auftreten, so dass eine Figurenanalyse aufschlussreich sein kann. So verrät die Charakterisierung des Monsters im Beispiel, das es sich um einen technologisch hergestellten Virus handelt. Mit der Darstellung des Bewusstseins als Raum können neben räumlichen Gegebenheiten und Figuren andere Kategorien der Erzähltextanalyse relevant werden. Das Beispiel hat auch gezeigt, dass eine Untersuchung mit den üblichen Konzepten von Bewusstseinsdarstellung als Submodus der Figurenrede nicht überflüssig ist.

Nachdem Kategorien zur Beschreibung von Bewusstsein in esoterischen Romanen bestimmt sind, ist für eine Anwendung auf Populär-Esographien zunächst zu klären, inwieweit die Darstellung von Bewusstsein im Rahmen der Tatsachenkonvention überhaupt möglich ist. In der Forschung herrscht weitgehende Einigkeit darüber, dass die Darstellung fremder Innenwelten ein Spezifikum von Fiktionen ist. Dieser These, die auf Hamburger zurückgeht, stimmen auch A. Nünning und Cohn zu (vgl. Herrmann 2005: 9). Schmid räumt ein, dass die Darstellung fremden Bewusstseins gelegentlich auch in faktualen Texten vorkomme, in fiktionalen Texten sei sie jedoch typischer. Grund dafür ist die beschränkte Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen:

> In der Fiktion können wir andere Menschen in ihrem Innenleben kennenlernen, uns ein zuverlässiges Bild von ihren geheimsten Seelenregungen machen, was wir uns im Leben, wo wir auf Anzeichen und ihre unsichere Deutung angewiesen sind, sogar bei Freunden und Lebenspartnern letztlich verwehrt bleibt. (Schmid 2008: 36)

Schmid scheint hier das Gegenteil von Palmer zu behaupten, der wie eingangs beschrieben davon ausgeht, dass intermentales Denken zwischen Freunden und Lebenspartnern üblich ist und die Darstellung dieser Prozesse im Roman einen Regelfall darstellt. Palmer benutzt allerdings flexible Konzepte von Bewusstsein und Bewusstseinsprozessen für einen Blick auf ihre soziale Dimension. Er behauptet nicht, dass Menschen sich ein zuverlässiges Bild von geheimsten Seelenregungen anderer machen können.

Wie irritierend ein direkter Einblick in das Bewusstsein eines anderen in einem faktualen Text wirkt, zeigt das erste Kapitel von Farrars Populär-Esographie, das eine Initiation inklusive der Bewusstseinsinhalte des Initiierten darstellt. Farrar kann nicht wissen, was ein anderer in dieser Situation denkt und fühlt, daher wirkt der Inhalt fiktiv. Wenn die Darstellung fremder Innenwelt prinzipiell unmöglich ist, ist damit nach Zipfel auch die Unterscheidung von Formen der Bewusstseinsdarstellung fiktionstheoretisch irrelevant. Er spekuliert über ein mögliches heuristisches Potential hinsichtlich der Unzuverlässigkeit, über

> […] die Tatsache, daß die Markierung der Gedankenwiedergabe und damit die Erkennbarkeit der sprachhandlungslogischen Abweichung [von der Fiktion, MG] mit der Verstärkung der Unmittelbarkeit der Gedankenwiedergabe, also von indirekter Rede zum inneren Monolog steigt. (Zipfel 2001: 146)

So gesehen wäre in einer Analyse mit Kategorien der Bewusstseinsdarstellung höchstens festzustellen, dass die Initiation besonders fiktiv wirkt, weil sie sehr unmittelbare Formen der Bewusstseinsdarstellung wie freie direkte Gedankenzitate beinhaltet, bei denen nicht davon auszugehen ist, dass der Initiierte sie wörtlich Farrar kommuniziert hat. Populär-Esographien stehen folglich vor dem Problem, okkultes Wissen mit einem starken Bezug auf die Innenwelt nicht mit den in Fiktion möglichen Mitteln erzählen zu können, ohne dabei an Glaubwürdigkeit einzubüßen. Die folgende Analyse zeigt, von welchen Möglichkeiten Populär-Esographien Gebrauch bei der Darstellung von Bewusstsein machen.

Erstens postulieren Populär-Esographien ein Konzept von Bewusstsein, das die Beschränkung auf das eigene Bewusstsein aufhebt, was aber nicht zur Folge hat, dass die Texte die gleichen Formen von Bewusstseinsdarstellung vornehmen wie esoterische Romane. Die Entgrenzung des Bewusstseins durch den okkulten Sinnzusammenhang gilt in zwei Richtungen: Zum einen ist das eigene Bewusstsein Tor zur größeren Realität, zum anderen kann von der größeren Realität aus auch das Bewusstsein anderer Subjekte erreicht werden. Das zeigt sich in Ideen wie dem „group-mind“ (Crowley 1996: 71), in Praktiken wie telepathischer Gedankenübertragung und in grenzüberschreitenden Formen der Intuition. Der Begriff des *group mind* illustriert die zu Beginn des Kapitels beschriebene Notwendigkeit, für die Konstruktion von Evidenz für den okkulten Sinnzusammenhang die Grenzen der Bewusstseine zu akzentuieren, anstatt sie einfach zu nivellieren. Für Palmer (2010: 48) liegt ein *group mind* in Gruppen

vor, deren Mitglieder sich lange kennen und die gemeinsam und routiniert Entscheidungen treffen und Probleme lösen. Diese Eigenschaften und Fähigkeiten zeichnen nach Crowley auch einen funktionierenden Hexencoven aus. Wenn sie jedoch Evidenz für den okkulten Sinnzusammenhang behaupten will, muss sie Beispiele von Phänomenen bringen, die mehr sind als die von Palmer. Sie nennt z.B. „clairvoyant dreams“ und „telepathic communication“ (Crowley 1996: 71). Sie betont dabei die räumliche Trennung der Subjekte, die bedeutet, dass sie während der telepathischen Kommunikation nicht verbal oder nonverbal miteinander kommunizieren können. Das ist die akzentuierte Grenze, deren Überschreitung den Eintritt in den okkulten Sinnzusammenhang, hier C.G. Jungs Ideen des kollektiven Unterbewusstseins, markiert. Das *group mind* ist ein gutes Beispiel dafür, wie Populär-Esographien grenzüberschreitende Phänomene der alltäglichen Realität aufgreifen und ihnen zusätzliche Macht zuschreiben.

Da die epistemologische Begründung für die Beschränkung auf eigene Bewusstseinsinhalte in Populär-Esographien wegfällt, ist theoretisch die Möglichkeit gegeben, fremde Bewusstseinsinhalte mit einer hohen Unmittelbarkeit darzustellen. Damit wäre das gesamte Spektrum der Formen von Bewusstseinsdarstellung möglich. Die Entgrenzung des Bewusstseins führt jedoch nicht dazu, dass Bewusstseinsinhalte in Populär-Esographien mit der gleichen Unmittelbarkeit wie in Romanen erzählt werden. Die Sachbücher machen nur von Formen mit starker Mittelbarkeit Gebrauch. Während viele Erzählinstanzen, etwa die nicht expliziten und nicht diegetischen Erzählinstanzen bei Starhawk und Farrar, in Romanen das Bewusstsein der Figuren in voller Tiefe einsehen können, erscheint der Einblick der realen Autoren in fremde Bewusstseine trotz der okkulten Entgrenzung stark eingeschränkt. In den Texten sind nur kurze Einblicke in fremdes Bewusstsein mit großer Mittelbarkeit zu finden. Gedankenberichte und indirekte Gedankenzitate überwiegen. Der Grad der Mittelbarkeit ist dabei so hoch, dass oft unklar ist, ob die Einsicht in das Bewusstsein durch die Wahrnehmung der Erzählinstanz stattgefunden hat oder ob die Erzählinstanz einfach nacherzählt, was ihr zu einem früheren Zeitpunkt berichtet wurde. Bei den Fällen, bei denen eindeutig ist, dass die Wahrnehmung fremden Bewusstseins überwiegt, wird dieses meist in direkter und nicht innerer Rede kommuniziert. So weist die Beobachterin Rose in einem Erlebnisbericht Starhawk auf ihr selbst

unbekannte Bewusstseinsinhalte hin: „You're pregnant. It's on your back." (*TTWS*: 116) Gemeint ist keine physische Schwangerschaft, sondern eine innere Last. Im Erlebnisbericht wird diese auch von Starhawk selbst beschrieben, was zu der Frage führt, ob die Sprechinstanzen der Autoren ihr eigenes Bewusstsein mit weniger Mittelbarkeit darstellen.

Die zweite dominante Form der Bewusstseinsdarstellung in Populär-Esographien ist das Beibehalten der Beschränkung auf das eigene Bewusstsein der Sprechinstanz bei einer Verwendung einer stark mittelbaren Darstellung. Das eigene Bewusstsein ist auch ohne okkulte Entgrenzung zugänglich, so dass bei seiner Darstellung kein Rechtfertigungsbedarf entsteht. Damit wären Formen der Bewusstseinsdarstellung mit einer niedrigen Mittelbarkeit möglich. Der Befund an den Texten legt jedoch die These nahe, dass auch in Erlebnisberichten, die Erlebnisse des Autors zum Gegenstand haben, stark vermittelte Formen der Bewusstseinsdarstellung überwiegen. So zeigen sich z.B. bei Starhawks Reaktion auf die von Rose wahrgenommene innere Befindlichkeit zwei stark vermittelte Formen:

> Although what she was saying seemed bizarre and maybe even offensive to Talking Self, Younger Self leaped at the suggestion. Part of me knew that the awkward posture in which I had been standing expressed a feeling of carrying a great weight or responsibility on my shoulders and back, a part of my body that was often tense and sore. Rose had „seen" this unhealthy knot in my energy body. (*TTWS*: 116)

Das indirekte Gedankenzitat „knew that" zeigt einen hohen Grad an Mittelbarkeit. Es bezieht sich auf die Deutung des physischen Körpers („awkward posture", *TTWS*: 116) als Zeichenreservoir für das von Rose wahrgenommene emotionale Problem. Die okkulte Ausweitung des körperzentrierten Sinnzusammenhangs auf eine größere Realität besteht darin, dass Rose nicht nur die Haltung ihres physischen Körpers erkannte, sondern auch den „knot in my energy body". Die spezielle Wahrnehmung wird explizit als „seeing the unseen world" (*TTWS*: 116) bezeichnet. Der Bewusstseinsinhalt, um den es primär geht, das Gewicht der Verantwortung, wird weder als Starhawks noch als Roses Bewusstsein dargestellt, sondern nur über die Selbstdeutung einer Fremddeutung erschlossen. Das Bewusstsein der Sprechinstanz wird in Populär-Esographien äußerst selten[203] durch Formen der Bewusstseinsdarstellung mit hoher Unmittelbarkeit umgesetzt. Obwohl es aus epistemologischen Gründen nicht notwendig ist, sind die Formen

[203] Eine der seltenen Ausnahmen ist das freie direkte Gedankenzitat „What a relief!" (*TTWS*: 117)

der Bewusstseinsdarstellung von Figuren in esoterischen Romanen unmittelbarer als die von Personen in Populär-Esographien.

Drittens ermöglichen deontische Skripte die Darstellung fremder Bewusstseinsinhalte in Populär-Esographien, ohne eine Rechtfertigung zu benötigen. Da deontische Skripte nicht behaupten, in der Vergangenheit abgeschlossene Ereignisse zu erzählen, kommt nicht die Frage auf, woher der Autor das Wissen über die Bewusstseinsinhalte hat. Da die deontischen Skripte in Populär-Esographien im Gegensatz zu anderen instruktiven Texten wie Kochbüchern Instruktionen für innere Prozesse beinhalten, schreibt der Autor als Sprechinstanz die Bewusstseinsinhalte dem Leser vor.

Mit ihrer Betonung innerer Handlungen unterscheiden sich deontische Skripte hinsichtlich des inhaltlichen Narrems der Handlung vom prototypischen Erzählen. Wolf (vgl. 2002: 46) zufolge ist äußeres Geschehen prototypischer als inneres. Die Betonung inneren Geschehens ist keine Auswirkung der deontischen Modalität, sondern ein Spezifikum des okkulten Wissens. Wicca-Rituale sind zwar meistens auch äußere Handlungen, im Verlauf der Populär-Esographien können die äußeren Handlungen als bereits bekannt vorausgesetzt werden, so dass die Skripte über längere Passagen hinweg nur noch innere Handlungen beinhalten. Damit liegt eine Abweichung vom Narrem der Handlung vor. Wolf stützt sich für die Eigenschaften prototypischen Erzählens auf Märchen. In Romanen ist Bewusstseinsdarstellung häufiger anzutreffen, ohne dass man ihre Narrativität deswegen in Frage stellen würde. Im Vergleich dazu ist die Abweichung deontischer Skripte zwar geringer, aber dennoch vorhanden.

Das Beispiel „Trance: Returning the Way You Came“ von Starhawk und Valentine zeigt, dass deontische Skripte bei der Darstellung von Bewusstsein ihr volles Potential zur Unmittelbarkeit ausschöpfen können.

> Take a moment to finish anything you may be doing, and prepare to say goodbye. Remember to thank any beings you have met here. Remember, this is your personal place of power; you can return here at will if you wish, if you have more to do. Find your way back to the place of power, where your journey began. Say good-bye… breathing deeply violet, resting now in violet, flooding yourself inside and outside with violet, rising slowly through a violet sea, smelling and tasting violet, a violet woman rising, breathing into… An indigo sea, rising, breathing, flooding yourself with indigo, a body of indigo sensation, comfortable, smelling, tasting indigo, an indigo woman rising into… A blue sea, knowing

> that you will be able to remember what happened in your Otherworld, breathing blue, smelling blue, tasting, flooding, rising into… […]. (*TTWS*: 148)

Den größten Teil nimmt die Darstellung von Bewusstsein durch innere Handlungen ein. Der Leser soll zum Akteur in einem „place of power" im verräumlichten Selbst werden. Aufforderungen wie Abschied zu nehmen oder sich mit einer Farbe zu fluten sind keine Anweisungen für Handlungen auf physischer Ebene, sondern für Handlungen im Bewusstsein. Über die Atmung werden diese inneren Prozesse mit dem Körper verbunden. Die Auflösung der Syntax durch Aufzählungen mit Kommas und die Verwendung dreier Punkte als Verknüpfung ahmt die Assoziativität des Bewusstseins nach und erzeugt so Unmittelbarkeit.

Die üblichen narratologischen Kategorien für Bewusstseinsdarstellung sind nicht für deontische Skripte entworfen, dennoch lassen sie sich für deren Beschreibung verwenden, wenn sie in ihre Merkmale zerlegt werden. Im ersten Teil des deontischen Skriptes sind Starhawk und Valentine als instruierende Erzähler in den Imperativen präsent. Einige der Imperative sind Denkprozessformeln mit Nebensätzen, wie sie auch im indirekten Gedankenzitat vorliegen.[204] So wird eine hohe Mittelbarkeit am Anfang des deontischen Skriptes erzeugt. Nach dem letzten Imperativ „say" (*TTWS*: 148) sinkt der Grad an Mittelbarkeit ab. Es überwiegt die Darstellung von Bewusstsein als Handlung, die durch die Verlaufsformen mit *-ing* als andauernde Gegenwart dargestellt wird. Die Verschiebung von einer Dort-Deixis zu einer Hier-Deixis findet nicht durch Verschiebung vom Präteritum zum Präsens statt, wie es beim Übergang vom indirekten Gedankenzitat zur erlebten Rede der Fall ist (vgl. Quinkertz 2004: 155), sondern durch eine Verschiebung vom Imperativ zur Verlaufsform. Schon im ersten Absatz inszeniert „is" punktuell eine Gegenwart, nach „say" wird diese dominant und von „now" (*TTWS*: 148) unterstützt. Die folgenden Zeilen kommunizieren isoliert betrachtet keine eindeutige deontisch-mögliche Modalität mehr, sondern präsentes Geschehen, das nur noch durch seine Einbettung in das Skript als deontisch-möglich zu erkennen ist. Dabei wird die *You*-Form als Anrede beibehalten. Dass das keine Selbstverständlichkeit ist, wird an einer theoretisch möglichen Alternative zu „knowing that you will be able to remember what happened" (*TTWS*: 148)

[204] Quinkertz nennt als einen Grund für die Mittelbarkeit des indirekten Gedankenzitates seine grammatische Abhängigkeit von einer einleitenden Denkprozessformel (vgl. 2004: 155).

erkennbar. Eine unmittelbarere Ich-Form wäre denkbar: „Know: ‚I am able to remember what happened.'"[205] Die Verlaufsformen werden stattdessen von „yourself" and „you" (*TTWS*: 148) begleitet. Am Ende steigt die Mittelbarkeit wieder an. Der Audruck „knowing that" (*TTWS*: 148) schließlich ist eine Denkprozessformel mit abhängigem Nebensatz, an dem eine weitere Denkprozessformel hängt („remember what", *TTWS*: 148), was für hohe Mittelbarkeit spricht. Erstere steht jedoch ebenfalls noch in der Gegenwart der Verlaufsformen mit *-ing*, nicht im Imperativ wie die einleitenden Denkprozessformeln. Mit den Merkmalen der Kategorien von Bewusstseinsdarstellung lässt sich somit ein Verlauf der Mittelbarkeit zeigen, auch ohne dass die Kategorien direkt auf das deontische Skript appliziert werden müssen.

Als These zum gattungsspezifischen Unterschied zwischen esoterischen Romanen und Populär-Esographien kann formuliert werden, dass die Romane ihr Potential zur Bewusstseinsdarstellung in einem großen Spektrum von Formen nutzen. Dazu gehören Formen mit verschiedenen Graden an Mittelbarkeit sowie die Darstellung okkulter Bewusstseinskonzepte durch eine Verräumlichung des Bewusstseins. Populär-Esographien weisen in Erlebnisberichten überwiegend stark vermittelte Formen der Bewusstseinsdarstellung auf. Obwohl das Bewusstsein im okkulten Sinnzusammenhang anderen zugänglich ist, entspricht der hohe Grad an Mittelbarkeit weitgehend den Bedingungen der Tatsachenkonvention. In deontischen Skripten liegen dagegen stark ausgestaltete Bewusstseinsdarstellungen mit teilweise niedriger Mittelbarkeit vor. Durch die deontischen Skripte erhalten Populär-Esographien damit ein Funktionspotential, das sonst primär Romanen zuzurechnen ist. Die Bedingungen und Einschränkungen deontischer Skripte sind jedoch mitzudenken.

[205] Im bereits vorgestellten „Basic Spellcasting" ist ein solches direktes Gedankenzitat zu finden: „Develop a clear intention, strongly visualized. For example: ‚I want to be free of my bad habits of making unkind comments about people who are not present.'" (*TTWS*: 196)

3.6 Gattungsspezifische Kulturökologien: Die kulturökologischen Funktionspotentiale von esoterischen Romanen im Vergleich zu den eingeschränkt kulturökologischen Funktionspotentialen von Populär-Esographien

> „Every emotion, every vision and dream, every sensation, every desire plays its own part in the ecology of the self."
> (*TTWS*: 27)

Zur Beschreibung der kulturellen Funktion von Wicca-Literatur ist Zapfs Theorie von fiktionaler Literatur[206] als kulturelle Ökologie ein hervorragend geeigneter Ansatzpunkt. Um das zu begründen, stellt dieses Kapitel zunächst Analogien zwischen den Strukturen des ökologischen Diskurses und des okkulten Wissenssystems vor, das okkulten Diskursen wie dem der Wicca-Religion zugrundeliegt. Darauf folgt eine Perspektivierung von Zapfs Funktionsmodell auf esoterische Romane. Da Zapfs Ansatz ausdrücklich für fiktionale Literatur konzipiert ist, muss darüber hinaus die Relevanz von Fiktionalität für die kulturökologischen Funktionen von esoterischen Romanen mit Blick auf die Frage bearbeitet werden, inwieweit faktuale Populär-Esographien kulturökologische Funktionen erfüllen können.

Zapfs Basishypothese umfasst eine besondere Form des Verhältnisses von Literatur und Kultur. Er geht davon aus,

> dass Literatur sich in besonders komplexer und produktiver Weise mit der kulturbestimmenden Basisbeziehung von Kultur und Natur auseinandersetzt und dass sie diese ‚ökologische' Dimension des Diskurses gerade aufgrund der spezifischen Art und Weise, in der sie kulturelles Wissen und kulturelle Erfahrung generiert, d.h. aufgrund ihrer semantischen Offenheit und ästhetischen Komplexität, zu erschließen vermag. (Zapf 2008b: 16)

Die Annahme, dass fiktionale Literatur die außertextuelle Realität nicht einfach widerspiegelt oder nachahmt, sondern eine eigene Form des Wissens generiert, teilt Zapfs Ansatz mit Ettes Postulat des Lebenswissens von Literatur. Mit kultureller Erfahrung, semantischer Offenheit und ästhetischer Komplexität thematisiert die These die Aspekte, die mit Blick auf Populär-Esographien als Spezifika fiktionaler Literatur zu befragen sind. Das grundliegende Verhältnis von fiktionaler Literatur und Kultur, das Zapf als eine Form der Ökologie präzisiert, kann mit Ricoeurs bekanntem Modell der *mimesis* erläutert werden (vgl. 1988

[206] Zapf verwendet den Literaturbegriff für fiktionale Literatur, im Gegensatz zu dem bisher auch für Populär-Esographien als Sachliteratur erweiterten Literaturbegriff. Bei der Bearbeitung von Zapfs Thesen wird daher stets die Fiktionalität betont.

[1983]).[207] *Mimesis* ist keine Widerspiegelung der äußeren Welt in einem literarischen Text, sondern ein dreistufiger, aktiver Transformationsprozess, in dem vorgängig Vorhandenes aufgegriffen, umgestaltet und wieder in die Kultur einspeist wird. Fiktionale Literatur ist immer durch eine symbolische historisch-kulturelle Ordnung präfiguriert (*mimesis* I). *Mimesis* II bezeichnet die literarische Konfiguration durch Textstrukturen und Darstellungsverfahren, *mimesis* III den Prozess der Rezeption des Werkes, in dem die Rückwirkung auf die Kultur[208] geschieht.

Zapf beschreibt diese Prozesse als eine Form der Ökologie. Dazu erarbeitet er Merkmale des ökologischen Diskurses, die auch für den literarischen Diskurs gelten. Die Merkmale weisen direkte Analogien zum okkulten Sinnzusammenhang und seinen strukturellen Konsequenzen auf. Zapf betont als erstes Merkmal das Prinzip „Everything is related to everything else." (2005: 60) Okkulte Praxis und Erkenntnisprozesse im okkulten Sinnzusammenhang beruhen auf der Annahme einer solchen Panrelationalität. Der okkulte Sinnzusammenhang ermöglicht diese durch die Annahme einer größeren Realität, die persönlich zugänglich und durch das eigene Selbst belebt ist. Durch die Partizipation des Menschen an „everything", an Natur, dem Göttlichen, ja dem gesamten Kosmos, werden die Netzwerke an Relationen unendlich. Beziehungen zwischen Menschen und Dingen, zwischen Kräften und Wesen, zwischen Innen und Außen sind seit jeher Grundlage magischen Denkens. Mit Blick auf Magie verschärft Crowley die Universalität von Beziehungen sogar bis zur Allidentität: „This is the reality of sympathetic magic where *anything can be identical with anything else*." (Crowley 1996: 76)

Das zweite Merkmal des ökologischen Diskurses, die Akzeptanz von kultureller Evolution als „Überlagerung evolutionär-progressiver und zyklisch-reproduktiver Prozesse" (Zapf 2005: 60), wurde strukturell bereits als ein zentrales Prinzip okkulter biographischer Narrationen und als Konsequenz des okkulten

[207] Birk (2008: 96, Fn. 113) weist die auf Kompatibilität beider Modelle hin und lokalisiert die drei Formen der Mimesis in den Thesen Zapfs.

[208] Dementsprechend liegt den hier vorgestellten Annahmen so wie der gesamten vorliegenden Arbeit ein konstruktivistischer und semiotischer Kulturbegriff zugrunde, der sich in Kulturtheorien des 20. Jahrhunderts durchgesetzt hat. Kultur wird als „der von Menschen erzeugte Gesamtkomplex von Vorstellungen, Denkformen, Empfindungsweisen, Werten und Bedeutungen aufgefasst, der sich in Symbolsystemen materialisiert." (Nünning 1995a: 179)

Sinnzusammenhangs gezeigt (vgl. 3.5). Eine verdichtete Überlagerung von Evolution, Progression und Zyklik leistet die Figur der Spirale, die sich in der Metapher des Lebens als *Spiral Dance* ebenso wiederfindet wie in der spiralförmigen Erzählstruktur der Populär-Esographie *The Twelve Wild Swans* (vgl. 6). Das Leben des Individuums wird als Teil einer globalen zyklischen Evolution betrachtet. Das zeigt sich prägnant in der Idee des *New Age* im engen Sinn, die Menschheit würde bald einen großen Sprung in ihrer Entwicklung machen, da sie in Verbindung zu zyklischen kosmischen Prozessen wie der Präzession steht. Auch die Bindung der Wicca-Religion an wiederkehrende Prozesse der Natur wie den Kreis der Jahreszeiten ist mit einer evolutionären Auffassung des Lebens verbunden. Ein Beispiel für zyklische Evolution ist auch die Idee von Reinkarnation, die sich etwa in Gardners *The Meaning of Witchcraft* findet (vgl. 4.2.1 und 3.5).

Holismus, drittens, als die „Annahme, dass die Einzelphänomene des Lebens nicht aus sich selbst heraus, sondern erst im Zusammenhang übergreifender Wechselwirkungen, Energiekreisläufe und, im weitesten Sinn, ‚Kommunikationsprozesse' verstehbar sind" (Zapf 2005: 61), ist das Programm des Strebens nach Ganzheitlichkeit durch okkulte Praxis. Es hat die Wechselwirkungen und Kommunikationsprozesse zwischen Körper, Geist, Seele, dem Göttlichen der Natur und dem Kosmos sowie die Manipulation und den Ausgleich der jeweils bearbeiteten Energien zum Gegenstand.

Das vierte Merkmal, Diversität und Einzigartigkeit im Sinne einer „hochgradig vernetzten und relational eingebundene[n] ‚individuality in context'" (Zapf 2005: 61) wird durch die These des okkulten Wissenssystems als „strukturell hochmodernes Instrumentarium individualisierender Identitätspolitik" (Stenger 1993: 54) beschrieben. Der okkulte Sinnzusammenhang ermöglicht eine hochgradig relationale Individualität im Individualisierungsdruck der Moderne, da er das Subjekt konsequent zum Ausgangspunkt von Praxis und Erkenntnis macht und durch die Teilhabe des Menschen am gesamten Universum gleichzeitig die Anzahl der einbindbaren Kontexte bis ins Unendliche steigert.

Das fünfte Merkmal des ökologischen Diskurses, Komplexität als Annahme „von prozesshaften und vielfältig rückgekoppelten Wechselwirkungen zwischen scheinbar getrennten Lebensbereichen und Realitätsbereichen“ (Zapf 2005: 61) ist in der Ökologie wie im okkulten Sinnzusammenhang eine Konsequenz der Panrelationalität. Eine Überwindung der Trennung von Realitätsebenen ist ebenso Ziel des okkulten Zugriffs auf die größere Realität wie die Erkenntnis rückgekoppelter Wechselwirkungen, etwa von Körper, Geist und Unbewusstem.

Beim sechsten Merkmal, der Idee einer Natur als selbstregulierendem System, zeigt sich die Parallele zwischen dem ökologischen und dem okkulten Diskurs darin, dass Zapf mit der Gaia-Hypothese eine Idee als Beispiel wählt, die in der westlichen Esoterik beliebt war. In der Wicca-Religion ist die Idee, die Erde sei ein lebender, sich selbst regulierender Mechanismus, nicht häufig anzutreffen.[209] Sie ist auch nicht direkt als Konsequenz des okkulten Sinnzusammenhangs ersichtlich. Eine Ausweitung der Idee auf den gesamten Kosmos als Natur, „die immer wieder eine Balance und ein Gleichgewicht zwischen den konfligierenden Energien und vielgestaltigen Formen herzustellen vermag“ (Zapf 2005: 62), taucht in Wicca-Literatur jedoch oft im Zusammenhang mit der Geschlechterpolarität des Universums und dem zyklischen Weltbild auf. Der Zyklus von Werden und Vergehen, der sich in der Wicca-Religion im jährlichen Zyklus der Geburt und des Todes der Götter findet, besitzt eine selbstregulierende Qualität. Auch in den esoterischen Romanen ist Selbstregulation zu finden. Der Ausbruch der Apokalypse in Farrars *Omega* erscheint als Selbstregulation einer ausgebeuteten Erde durch zombifizierendes Erdgas.

Das siebte Prinzip des ökologischen Diskurses schließlich ist, dass die menschliche Zivilisation die physischen und psychischen Grundlagen ihres eigenen Überlebens zu vernichten droht. Diese Annahme wird von der Forschung zu neuen religiösen Strömungen als ein zentraler Grund für die Entstehung neuer Spiritualitäten und Religionen gesehen.[210] Die Parallelen zwischen dem ökologischen Diskurs und dem okkulten Sinnzusammenhang und seinen

[209] Lovelock, der Erfinder der Gaia-Hypothese, hat die Idee einer lebenden Erde im Laufe der 80er Jahre zunehmend relativiert (vgl. Hutton 1999b: 352-355).

[210] „The fourth and probably most decisive difference is that the present movement is based on the awareness that *the continuation of modernity threatens the very survival of life on our planet*.“ (Griffin 1990: XII)

Konsequenzen sind unübersehbar. Die Wicca-Religion wendet die meisten der o.g. Prinzipien nicht nur auf die äußere Natur an, sondern weitet sie auf das Selbst und den gesamten Kosmos aus. So formulieren Starhawk und Valentine:

> Every emotion, every vision and dream, every sensation, every desire plays its own part in the ecology of the self. The lost parts of the self are sometimes those that are taboo in our culture and that we guard carefully in shadow, revealing them to no one and sometimes not even to ourselves. But even these are part of our soul ecology. (*TTWS*: 27)

Wenn das Selbst zur Welt wird, so wie im Kapitel zur Bewusstseinsdarstellung anhand der Verräumlichung des Selbst vorgestellt, ist okkulte Praxis eine Ökologie des Selbst. Diese Selbst- und Seelenökologie ist Voraussetzung der äußeren, sozialen, politischen und umweltschützerischen Ökologie: „If we truly experience all life as interconnected, then we must be concerned with what happens to the rain forests of Brazil and the topsoil of Iowa, to the child suffering in a sweatshop in Asia as well as the homeless child on our city streets." (*TTWS*: XVII). Sie ist ihrerseits Teil der göttlichen Ökologie: „We see the Goddess as immanent in the earth's cycles of growth, death, decay, and regeneration." (*TTWS*: XVIII) Diese Ökologie wird nicht selten an kosmische Prozesse gebunden. Das zentrale Anliegen der Wicca-Religion ist eine universale Ökologie und der okkulte Sinnzusammenhang ist die zugrundeliegende, vernetzende und grenzüberschreitende Denkstruktur. Wenn fiktionale Literatur sich also nach Zapf dadurch auszeichnet, dass sie Ähnlichkeiten zu den Prinzipien der Ökologie aufweist und dass sie „in Analogie zu einer ökologischen Kraft innerhalb des größeren Systems Sprache und der kulturellen Diskurse" (Zapf 2008b: 32) betrachtet werden kann, ist damit ein Grund gefunden, warum fiktionale Literatur ein für die Konstruktion okkulten Wissens hervorragend geeignetes Medium ist. Die Wicca-Religion hat eine individuelle, kulturelle und universale Ökologie zum Ziel, deswegen ist ein als ökologisch verstehbares Medium für ihre Ziele und für die Konstruktion ihres zentralen Sinnzusammenhangs geradezu prädestiniert.

Zapf stellt ein Funktionsmodell der Literatur vor, das er aus den Analogien zwischen ökologischen und ästhetischen Prozessen erarbeitet. Zunächst sollen die drei Funktionen auf esoterische Romane perspektiviert werden. Erstens kommt fiktionaler Literatur eine Funktion als kulturkritischer Metadiskurs zu:

> In dieser Hinsicht fungiert Literatur als Sensorium und symbolische Bilanzierungsinstanz für kulturelle Fehlentwicklungen, Erstarrungssymptome und Pathologien, deren Repräsentation sich charakteristischer Weise mit Bildern des Gefangenseins, der Isolation, der Vitalitätslähmung, des *waste land* und des *death-in-life* verbindet. Im Fokus dieser kritischen Diskursfunktion stehen vor allem kulturbestimmende Machtstrukturen und

> Ideologien, die auf hierarchisch-binäre Deutungssysteme wie Eigenes vs. Anderes, Geist vs. Körper, Kultur vs. Natur aufgebaut sind und die die vielgestaltige Komplexität und ‚biophile' Offenheit menschlicher Lebensbezüge zugunsten zivilisatorischer Kontrolle, Uniformität und Konventionalität unterdrücken, was zur Bedrohung der Individualität bis hin zur Entmündigung der Figuren führt. (Zapf 2008b: 33)

Zapfs Modell beschreibt fiktionale Literatur in einer „Ambivalenz zwischen Aufklärung und Aufklärungskritik, Teilhabe am Zivilisationsprozess und Bilanzierung von dessen Schattenseiten, aktive Rolle im Fortgang der Modernisierung und Inszenierung von deren Folgeproblemen für die inneren und äußeren Lebensverhältnisse der Menschen" (2005: 57). Die Funktion als kulturkritischer Metadiskurs beschreibt den kritischen Aspekt dieser Ambivalenz. Das Aufkommen der Wicca-Religion, aber auch das anderer neureligiöser Strömungen gilt als kritische Antwort auf kulturelle Fehlentwicklungen im Kontext der Moderne und ihrer Modernisierungsprozesse, speziell der Säkularisierung und Individualisierung. Die „aufklärerische Tradition der Soziologie" (Polak 2002: 77) von Marx über Weber bis zu Habermas hatte den Sieg der Moderne über die Religion in Wissenschaft, Kunst, Politik und anderen Lebensbereichen erwartet. Mit der Säkularisierungsthese der 50er und 60er Jahre war prophezeit worden, dass

> der Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung dank zunehmender sozialer Differenzierung, Urbanisierung, Technisierung und Rationalisierung der Lebensführung unumgänglich einen Rückgang der sozialen Signifikanz öff[entlicher] Rel[igion] und schnell fortschreitende Privatisierung bis hin zu ihrem völligen Verblassen bewirken werde. (Graf 2004: 778)

In den zahlreichen Versuchen, die Elemente der Säkularisierung zu beschreiben, gilt Individualisierung als „das wohl bedeutendste soziologische Theorem der letzten Jahrzehnte" (Polak 2002: 75). Griffin (1988a, b, 1990) versammelt unter seinem Individualisierungsbegriff zahlreiche Kernmerkmale der Moderne und skizziert daraus eine tiefgreifende Krise des modernen Menschen. Demnach gipfelte der Prozess der Individualisierung seit der Aufklärung in „denial […] that the individual person is significantly constituted by his or her relations to other people, to institutions, to nature, to the past, even perhaps to a divine creator" (Griffin 1988a: 39). Die Auflistung macht die Weite des Individualismuskonzeptes deutlich, das dualistisches Denken als Trennung von der Natur, soziale Zentralisierung und Differenzierung als Zerstörung kleiner Lebensgemeinschaften, ausschließlichen Gegenwartsbezug als Abschied von traditionellen Werten und mehr umfasst. Das Leugnen von Beziehungen hat demnach den Menschen von einer Vielzahl von *sacred interconnections*, essentiellen Beziehungen des Lebens isoliert, was neben der physischen

Zerstörung seiner Lebensgrundlage auch eine psychische Entfremdung zur Folge hatte. Als Feindbilder, als kulturbestimmende Machtstrukturen und Ideologien mit hierarchisch-binären Deutungssystemen, die an der Krise schuld sind, benennt die Wicca-Religion primär die Überbetonung wissenschaftlicher Rationalität und die Dominanz des dogmatischen Christentums in der westlichen Welt. Magliocco begründet mit Blick auf das Neuheidentum, in dem die Wicca-Religion den größten Teil ausmacht, die Isolation und Entfremdung des Menschen durch Wissenschaft:

> non-participation, … a rigid distinction between the observer and the observed. Scientific consciousness is alienated consciousness. … Subject and object are always seen in opposition to each other. … The logical endpoint of this worldview is a feeling of total reification: everything is an object, alien, not-met; and I am ultimately an object, too. (Bermann 1984: 3, zit. nach Magliocco 2004: 203)

Auch das Christentum, der primäre „intolerant masculine monotheism" (Crowley 1996: 17) der westlichen Welt, hat aus der Perspektive der Wicca-Religion viele *sacred interconnections* gekappt und zu Individualisierung und Isolation beigetragen. Es habe das Praktizieren von Magie in einer Gut/Böse-Opposition dämonisiert, die Verehrung der Natur in einer Gott/Satan-Opposition zum Götzendienst erklärt und die weiblichen Anteile des Göttlichen geleugnet (vgl. Crowley 1996: 16-22). Erkenntnis durch den Körper und durch die eigene Erfahrung sei im Dualismus von Transzendenz und Immanenz unterdrückt worden. Ein Knotenpunkt dieser Dämonisierungs- und Unterdrückungsprozesse sei das anti-satanistische Hexenstereotyp (vgl. 3.5.1).

Esoterische Romane kritisieren dementsprechend kulturelle Fehlentwicklungen, zeigen Erstarrungssymptome und Pathologien auf und verwenden dabei Bilder des Gefangenseins, des *waste land* und der Isolation mit Bezug auf die Feindbilder dogmatisches Christentum und verabsolutierte wissenschaftliche Rationalität. In Farrars *Omega* ist die Zombie-Apokalypse Folge einer durch die Naturwissenschaft ermöglichten Ausbeutung der Erde als Energielieferant. Die Zombies erscheinen als selbstregulierende Maßnahme einer verletzten Erde, da sie zahlreiche Errungenschaften der Zivilisation nivellieren und die Figuren zwingen, unter teilweise vormodernen Bedingungen zu überleben. Die Machthaber benutzen die Wicca-Religion unter Verwendung christlicher Dogmen als Sündenbock und leiten eine neue Hexenverfolgung ein. In Starhawks *The Fifth Sacred Thing* haben technologisch hochentwickelte Vertreter eines dogmatischen

Christentums die Erde an den Rand der Zerstörung gebracht. Durch einen künstlich hergestellten Virus und technologische Waffengewalt wird auch darin eine erneute Ausrottung der Hexen mit theologischer Begründung versucht. In Gardners *High Magic's Aid* fungiert die machtversessene, intolerante und dekadente mittelalterliche Kirche als Feind, der Hexerei dämonisiert und zeremonielle Magie zu elitisieren versucht. Die Romane gehen in ihren jeweiligen Szenarios gegen das anti-satanistische Hexenstereotyp an. Nicht alle esoterischen Romane sind so kritisch: Farrars *The Twelve Maidens* übt weniger augenfällig Kritik an kulturellen Fehlentwicklungen. Die Antagonisten sind böse Hexen, die kein Problem der Moderne sind, sondern nur von ihr gestört werden. Dennoch verwendet der Roman die bösen Hexen zur Kritik an der rationalistischen Gleichsetzung von okkultem Wissen mit Aberglaube. Esoterische Romane nutzen folglich ihr Potential als kulturkritischer Metadiskurs mit unterschiedlicher Intensität, um auf kulturelle Missstände hinzuweisen, die zu einer tiefgreifenden Krise des Menschen geführt haben.

Zweitens besitzt fiktionale Literatur nach Zapf eine gegendiskursive Funktion als imaginativer Gegendiskurs, mit der sie das kulturell Ausgegrenzte ins Zentrum rückt und oppositionelle Wertansprüche geltend macht:

> Hier stehen insbesondere Szenarien und Bilder im Mittelpunkt, die mit Natur, Unbewusstem, Körperlichkeit, Leidenschaft, Wandel, Bewegung, Magie, Energie, Vielfalt, Kommunikation und Selbstartikulation zusammenhängen. Der Text als Entfaltungsraum des Imaginären wird zum Experimentierfeld kultureller Vielfalt und Generierung möglicher Alternativen und Variationen. Das im zivilisatorischen Realitätssystem Ausgegrenzte wird hier mit besonderer semiotischer Intensität zur Geltung gebracht und trägt zugleich entscheidend zur ästhetischen Produktivität der Texte bei. (Zapf 2008: 34)

Esoterische Romane bleiben nicht bei Kulturkritik stehen, sondern schaffen Gegenentwürfe, die auf dem ausgegrenzten okkulten Wissen basieren. Resakralisierung als „Respiritualisierung, als ‚Wieder-Verzauberung' einer nüchternen und von vielen als ‚kühl' erlebten Welt" (Polak 2002: 78) ist offensichtliches Programm von Wicca. Okkultes Wissen lässt sich als Anleitung zum Wiederherstellen der „Sacred Interconnections" (Griffin 1990) verstehen, d.h. zur Wiederherstellung derjenigen Beziehungen zum Göttlichen, zur Natur, zur Vergangenheit und zum Weiblichen, von denen sich der Mensch in der Moderne isoliert hat. Die Architektur des okkulten Sinnzusammenhangs ist Grundlage für imaginative Gegenbilder zu dualistischen, hierarchischen Paradigmen. Die Annahme einer größeren Realität, die durch die Doppelexistenz

des Menschen durch ihn selbst belebt ist, ermöglicht die Wiederanknüpfung an die verlorenen Bereiche der inneren und äußeren Natur. Die Wiederanknüpfung durch okkulte Praxis und Erkenntnisprozesse und die Konstruktion von Lebenswissen mit Bezug auf den okkulten Sinnzusammenhang sind Alternativen zur isolierten Lebensweise.

Esoterische Romane entwerfen alternative Szenarien, die auf den im okkulten Sinnzusammenhang formulierten Prinzipien basieren. „Natur, Unbewusste[s], Körperlichkeit, Leidenschaft, Wandel, Bewegung, Magie, Energie, Vielfalt, Kommunikation und Selbstartikulation“ (Zapf 2008b: 34) gehören zu den dominanten Themen und Motiven esoterischer Romane. Starhawks *The Fifth Sacred Thing* stellt den technologischen Slums der bösen *Stewards* einen utopischen Entwurf einer Stadt entgegen, die auf dem okkulten Prinzip der Verbundenheit des Menschen mit den fünf Elementen basiert. Der Roman inszeniert Lebensweise, Wirtschaftswesen und politisches System des Gegenentwurfs. In Farrars *Omega* formiert sich nach der Zombifizierung der Großstädte eine Siedlung, die nach Wicca-Prinzipien lebt. Okkultes Wissen begünstigt darin eine ökologisch-nachhaltige Lebensweise ebenso wie ein friedliches Nebeneinander von Wicca und (nicht dogmatischen) Christen. Die Siedlung steht im direkten Gegensatz zur von Machthierarchien und Technologieabhängigkeit geprägten unterirdischen Stadt *Hive*. Gardners *High Magic's Aid* entwirft zwar keine alternative zukünftige Gesellschaft, inszeniert aber im kleinen Maßstab das Wiedererstarken zweier Systeme okkulten Wissens in der erfolgreichen und friedlichen Kooperation einer Hexe, eines zeremoniellen Magiers und verschiedener Christen. Okkulte Praxis und Erkenntnis stiften dabei den Zusammenhalt und helfen, Ungerechtigkeiten und Vorurteile der Kirche zu überwinden.

Drittens kommt Literatur nach Zapf eine vernetzend-reintegrierende Funktion als reintegrativer Interdiskurs zu:

> Als Medium komplex vernetzten Wissens und Kreuzungspunkt verschiedener Diskurse führt Literatur unterschiedliche Formen des Wissens und der Erfahrung zusammen, die anderweitig getrennt bleiben. Da diese Akte der Reintegration nicht rein intellektuell ablaufen, sondern ganzheitlich erlebt und imaginiert werden, lösen sie höchst konfliktträchtige Grenzzustände und Turbulenzen aus, für die spannungsreiche Verbindungen gegensätzlicher Zustände und Bilder charakteristisch sind […]. (Zapf 2008b: 34)

Zapf differenziert drei Formen dieser Zusammenführung. Die erste ist die „Reintegration unterschiedlicher kultureller Diskurse und Wissensformen [kursiv im Original, MG], die im gesellschaftlichen System arbeitsteilig oder ideologisch getrennt sind." (Zapf 2008b: 36) Literatur kann kulturelles Wissen aus z.B. philosophischen, religiösen, politischen, historischen, naturwissenschaftlichen oder literarischen Diskursen „zusammenfließen lassen" (Zapf 2008b: 36) und daraus ihre Deutungsmodelle gewinnen. Die Relevanz dieser Funktion für esoterische Romane scheint angesichts der These auf, dass die Wicca-Religion wie viele Strömungen des *New Age* eine Synthese aus verschiedenen Wissensformen versucht:

> All New Age religion is characterized by the fact that it expresses its criticism of modern western culture by presenting alternatives derived from a secularized esotericism. It adopts from traditional esotericism an emphasis on the primacy of personal religious experience and on this-worldy types of holism (as alternatives to dualism and reductionism), but generally reinterprets esoteric tenets from secularized perspectives. Since the new elements of „causality", the study of religions, evolutionism, and psychology are fundamental components, New Age Religion cannot be characterized as a return to pre-Enlightenment worldviews but it is to be seen as a qualitatively new syncretism of esoteric and secular elements. Paradoxically, New Age criticism of modern western culture is expressed to a considerable extend on the premises of that same culture. (Hanegraaff 1996 : 520)

Esoterische Romane kritisieren folglich nicht nur kulturbestimmende Machtstrukturen, Weltbilder und Sinnstrukturen, sondern präsentieren einen Gegenentwurf, in dem das ausgegrenzte Okkulte mit Elementen verschiedener Diskurse vermischt wird. Der Gegenentwurf ist keine Rückkehr in eine heidnisch verklärte vormoderne Vergangenheit mit okkultem Wissen und okkulten Erkenntnisprozessen, sondern eine neue Synthese von Wissen verschiedener Diskurse.

Esoterische Romane bedienen sich bei der Konstruktion okkulten Wissens einer Reihe von Diskursen. Die Auseinandersetzung von moderner Naturwissenschaft und okkultem Wissen ist das zentrale Thema von *The Twelve Maidens*. Der Roman greift die durch den zweiten Weltkrieg bekannt gewordene, mit Emotionen und einem Freund/Feind-Schema aufgeladene Technologie des Radars auf und verknüpft sie in einem Wechselspiel gegenseitiger Evidenzbestätigung mit okkulter Praxis und okkulten Erkenntnisprozessen, um eine Vereinbarkeit von moderner Naturwissenschaft und dem okkulten Wissen der Wicca-Religion zu vermitteln. Zu den Evidenzquellen gehört persönliche religiöse Erfahrung ebenso wie moderne technologische Wahrnehmung. Beide erfüllen gemeinsam vom

Roman explizit formulierte Kriterien für Wissenschaftlichkeit (vgl. 5.2.1). *High Magic's Aid* inszeniert eine Vereinbarkeit von Christentum und okkulter zeremonieller Magie, und schließt letztere wiederum an die Hexerei an, die anhand Kriterien eines rational-skeptizistischen Denkens eines mittelalterlichen Wissenschaftlers geprüft wird. All dies geschieht in einem typischen, möglichen Mittelalter, das an allgemein bekanntes kulturelles Wissen der Historiographie anschließbar ist. Zugleich inszeniert der Roman jedoch eine Ausgestaltung der *Murray thesis*, eine spezielle, konkret lokalisierbare These eines populärwissenschaftlichen historiographischen Diskurses (vgl. 4.1) Diese gesteigerte Interdiskursivität verdeutlicht auch, dass kulturökologische Reintegration keineswegs finale oder gar durchgängige Harmonisierung der aus verschiedenen Diskursen entnommenen Elemente bedeutet, sondern dass die sich daraus ergebenden krisenhaften Spannungsfelder erst ausgehandelt werden müssen und teilweise auch ohne finalen Konsens stehen bleiben. So muss die Vereinbarkeit von Christentum und Hexerei u.a. mit der Reduktion einer Initiationserfahrung um ihre Außeralltäglichkeit erkauft werden, um sie an den christlichen Sinnzusammenhang der Flagellation anzuschließen. Vollständig gelingt der Anschluss der rivalisierenden Religionen nicht.

Die zweite Form der Funktion von fiktionaler Literatur als reintegrierender Interdiskurs ist ihre „gestaltbildend-strukturierende, konnektiv-musterbildende Funktion, mit der Literatur im Sinn von Gregory Batesons *patterns which connect* strukturelle Analogien zwischen Lebensprozessen und kulturell-ästhetischen Prozessen herstellt" (Zapf 2008b: 36). Das prägnanteste Beispiel entstammt keinem esoterischen Roman, sondern einem anderen fiktionalen Erzähltext. Die evolutionäre, unabgeschlossene und teleologische Struktur des Märchens von den zwölf wilden Schwänen fungiert in der Populär-Esographie *The Twelve Wild Swans* als strukturbildender Sinnrahmen für die Integration eines gewaltigen Spektrums faktischer und deontisch-möglicher Elemente, die vom Text durch ein dreifaches und spiralförmiges Durchlaufen der Märchenstruktur in verschiedenen Gattungen realisiert wird (vgl. 6.1). Auch die Struktur von *Initiation at Beltane* ahmt Erkenntnisprozesse nach. Sie besteht aus einer Vielzahl episodischer Fragmente, die erst im Nachhinein im Modus reflexiver Sinnherstellung durch okkultes Wissen als eine evolutionäre und teleologische Entwicklung erkannt

wird. Die das Leben bestimmende Spannung aus der Kontingenz von Ereignissen und ihrer sinnhaften Integration in eine Selbstnarration wird als schrittweises Erwachen einer Amnesie inszeniert, die die Doppelkonzeption des Werkes als Fiktion und Instruktion auf Leben und Lesen hin perspektiviert.

Die dritte Subfunktion von Literatur als reintegrativer Interdiskurs ist eine „regenerative Funktion, in der Literatur zum Medium der Verarbeitung kollektiver und individueller Traumata und der Revitalisierung von *death-in-life* Zuständen wird." (Zapf 2008b: 37) Dabei handelt es sich um eine Subfunktion der Interdiskursfunktion und nicht um ein rein inhaltliches Auftreten von Motiven der Regeneration und Revitalisierung: „Gerade der krisenhafte Prozess oder Moment des Zusammenbringens der kulturell getrennten Bereiche erweist sich dabei häufig als Moment der Regeneration […]." (Zapf 2002: 66) Literatur inszeniert aus dem

> kulturell und psychologisch Abgestorbenen immer neue *Anfänge* […], Anfänge aus dem Rückgang auf das Vorgängige, aus dem Recycling und der neuen Kontextualisierung vergessenen Wissens, aus der Verarbeitung unbewältigter Traumata der kollektiven Geschichte oder persönlichen Biographie. (Zapf 2008b: 37)

Die o.g. utopischen, auf okkulten Prinzipien basierenden Gesellschaften in Farrars *Omega* und Starhawks *The Fifth Sacred Thing* inszenieren Neustarts von Zivilisationen nach der jeweiligen Apokalypse. Einstmals vergessenes okkultes Wissen wird wiedererweckt, um kollektive Traumata zu heilen. Das nur angedeutete Wiedererstarken der Hexenreligion in *High Magic's Aid* inszeniert einen Neuanfang nach einem kulturellen Trauma der Vergangenheit, der mittelalterlichen Hexenverfolgung. Die Affinität zu interdiskursiven Neuanfängen nach einem Trauma gehört zum Selbstverständnis der Wicca-Religion, die sich als Wiedererstarken einer alten Hexenreligion versteht oder − weniger abhängig von Gardner und dem Anschluss ans Mittelalter − zumindest als Wiedererwachen oder als Aktualisieren von einzelnen oder zahlreichen Wissenselementen einer zeitlosen *philosophia perennis*. Stärker auf die Regeneration der psychologischen Abgestorbenheit des Individuums ist *Initiation at Beltane* ausgerichtet. Die Amnesie des Protagonisten ist ein Trauma des psychologischen Absterbens auf Figurenebene, das explizit als spirituelle Selbstentfremdung des Lesers bezeichnet und inszeniert wird. Okkulte Selbsterkenntnis ist somit Revitalisierung eines *death-in-life*-Zustandes, auch wenn der Text dafür primär Wissen verschiedener okkulter Systeme integriert und zugunsten seiner Doppelkonzeption als Fiktion

und Instruktion auf Referenzen in spezialisierte Diskurse verzichtet. Anstatt kulturelles Wissen verschiedener Diskurse zu integrieren, ermöglicht die doppelte Semantisierung der erzählten Welt als verräumlichtes Selbst des Lesers eine Integration von Elementen von unbewusstem Selbstwissen bei der Praxis des Textes. Die Konzeption als Instruktion hat nicht weniger als einen revitalisierten Neustart im Leben des Lesers zum Programm.

Die triadische Aufteilung und die Prägnanz von Zapfs Modell der Kulturökologie können in Versuchung führen, die Funktionen aus der Theorie herauszulösen und sie direkt auf Nicht-Fiktionen wie Populär-Esographien zu applizieren. Die Möglichkeit zur Kulturkritik, zur Darstellung von Gegenvorschlägen zu gängigen kulturellen Wertansprüchen und zur Integration von kulturellem Wissen verschiedener Diskurse, so könnte man mit einer solchen Vorgehensweise behaupten, ist kein Spezifikum fiktionaler Literatur. Gerade mit Blick auf den Diskurs der Wicca-Religion, die wie die meisten Religionen kulturelle Fehlbildungen kritisiert, Gegenvorschläge macht und dabei Wissen verschiedener Diskurse verbindet, wäre es praktisch, die drei Funktionen von Zapfs Modell direkt auf Populär-Esographien anzuwenden. Das kann jedoch nicht einmal gelingen, wenn man die Namen der Funktionen aus der Theorie herausreißt. So spricht Zapf z.B. nicht vom kulturkritischen Diskurs, sondern vom *imaginativen* Gegendiskurs. Die eingangs nachgewiesene Analogie des ökologischen Diskurses und des okkulten Wissenssystems lässt fragen, inwieweit faktuale Populär-Esographien kulturökologische Funktionen erfüllen können und wo die Unterschiede zu den esoterischen Romanen liegen. Daher sollen zunächst die Grundlagen von Zapfs Theorie auf die spezifischen Möglichkeiten fiktionaler Literatur befragt werden. Danach wird Zapfs Funktionsmodell mit Blick auf die gattungs- und fiktionsspezifischen Funktionspotentiale von esoterischen Romanen und Populär-Esographien perspektiviert. Einzelne Ergebnisse der Auseinandersetzung mit den Narremen in Wolfs intermedialer Erzähltheorie und der Unterscheidung von Fiktion nach Nickel-Bacon et al. werden dabei aufgegriffen.

Zapf betont, dass die kulturökologische Funktion fiktionaler Literatur sich nicht rein auf inhaltlich-referentieller Ebene begründet, sondern auch in den

ästhetischen Prozessen liegt, in „der spezifischen Art und Weise, in der sie kulturelles Wissen und kulturelle Erfahrung generiert, d.h. aufgrund ihrer semantischen Offenheit und ästhetischen Komplexität“ (Zapf 2008b: 16). Doch schon auf inhaltlich-referentieller Ebene liegt mit der Möglichkeit von fiktionaler Literatur zur Selektion fiktiver Elemente ein gattungsspezifischer Unterschied zwischen esoterischen Romanen und Populär-Esographien vor, der zwar selbstverständlich und banal ist, bei der Konstruktion okkulten Wissens jedoch teilweise erheblich ins Gewicht fällt. Einige esoterische Romane erwecken den Anschein, dass sie ihre Selektionsmöglichkeiten für Inhalte verwenden, die für die Popularisierung der Wicca-Religion extrem hilfreich wären, wenn sie wirklich passiert und faktual behauptbar wären. Farrars *The Twelve Maidens* greift zwar kulturelles Wissen über den Radar auf, dennoch ist die Technologie Biodar fiktiv, die als wissenschaftliche Evidenzquelle für okkultes Wissen fungiert. Eine Populär-Esographie dürfte keine Technologie behaupten, die okkulte Praxis von guten und bösen Hexen messen kann, ohne sich der Lüge bezichtigen zu lassen. Auch ein Fabulieren, es könnte eine solche Technologie in Bälde geben, wäre unangemessen. *High Magic's Aid* verwendet fiktive Elemente nicht zu einer beliebigen Gestaltung eines unterhaltsamen Mittelalters, sondern zur Illustration der *Murray thesis*. Im Vergleich zu Gardners Populär-Esographie *The Meaning of Witchcraft*, die eben keine historiographisch belegbaren Beweise dafür liefert, dass die Verfolgten der mittelalterlichen Hexenjagd Mitglieder einer heidnischen Hexenreligion wären, scheint auf, dass auch dieser esoterische Roman seine entpflichteten Selektionsmöglichkeiten nutzt, um im Rahmen der Fiktion Ereignisse zu behaupten, die Defizite der Realität ausfüllen. Beide Romane verwenden stark an das Wirklichkeitsmodell des Lesers anschließbare Wirklichkeitsentwürfe, in denen Evidenzkonstruktionen fiktive irreale Ereignisse mit fiktiven möglichen verbinden. Unverhohlener gehen utopische und dystopische Romane wie *Omega* und *The Fifth Sacred Thing* vor. Sie verwenden die erweiterten Selektionsmöglichkeiten, um zukünftige Gesellschaftsentwürfe in globalen Zuständen zu inszenieren, ohne den Anschluss an das Wirklichkeitsmodell des Lesers zu suchen.

Eine weitere Funktion der erweiterten Selektionsmöglichkeiten zeigt sich in der Möglichkeit zur Darstellung von fremden Bewusstseinsinhalten. Gerade

Bewusstseinsinhalte, die flüchtig, nur dem Subjekt zugänglich und sprachlich nicht immer leicht zu beschreiben sind, sind für okkultes Wissen von zentraler Wichtigkeit. Kapitel 3.5.5 hat den Unterschied in der Darstellung von Bewusstsein zwischen esoterischen Romanen und Populär-Esographien beschrieben. Trotz der Erweiterung des Bewusstseins durch den okkulten Sinnzusammenhang ist die Bewusstseinsdarstellung in Populär-Esographien sehr sparsam und mit hoher Mittelbarkeit angelegt. Ausgerechnet dort, wo die Darstellung ausführlich und unmittelbar wird, in Farrars Kapitel „Initiation" in *What Witches Do*, nähert sich die Populär-Esographie durch fiktional-vermittelnde Darstellungsverfahren und die Nicht-Explikation der Textkategorie der fiktionalen Literatur an (vgl. 5.1). Esoterische Romane können die Erfahrung der Begegnung mit der größeren Realität in jedem Bewusstsein darstellen. Die im ersten Teil der Arbeit bearbeiteten Ereignisse Heckenerleuchtung und Astralprojektion in *The Twelve Maidens* sind Beispiele für die Unverzichtbarkeit von Bewusstseinsdarstellung. Ohne sie wäre die gesamte Konstruktion wechselseitiger Bestätigung von menschlicher und technologischer Wahrnehmung unmöglich. Auch in *High Magic's Aid* spielt Bewusstseinsdarstellung eine zentrale Rolle. Hinsichtlich der für die Konstruktion okkulten Wissens hochrevelanten Bewusstseinsdarstellung decken esoterische Romane einen Bedarf, der in Populär-Esographien ungedeckt bleibt. Schon auf inhaltlich-referentieller Ebene haben esoterische Romane folglich größere Potentiale als Populär-Esographien in Bereichen, die für die Konstruktion okkulten Wissens als kulturelle Ökologie sehr wichtig sind.

Die von Zapf genannten kulturökologischen Funktionen von Literatur erschöpfen sich aber nicht in den Inhalten der erweiterten Selektionsmöglichkeiten, sie liegen vielmehr im Zusammenspiel mit den ästhetischen Prozessen. Das Axiom der Ökologie, „*Everything is related to everything else*" (Zapf 2005: 60), gilt für fiktionale Literatur in besonderem Maße, da sie Ebenen menschlicher Erfahrung einbeziehen kann, auf die faktuale Literatur keinen Zugriff hat. In der vernetzten, rückgekoppelten, selbstregulierenden Struktur, die Ökologien auszeichnet, bindet fiktionale Literatur spezielle Sphären, Energien und Elemente der menschlichen Natur mit ein. Zapf nennt diese Fähigkeit „die symbolische Rückkoppelung des Abstrakten mit dem Konkreten, des Begrifflichen und dem Sinnlichen, des

Systemisch-Diskursiven mit dem Prozesshaft-Prädiskursiven“ (Zapf 2005: 64). Die Verquickung dieser Gegensätze geschieht im Modus des Ästhetischen in einem „dynamische[n] Spannungsfeld sprachlicher Energien, die durch eine ständige Bewegung des Grenzüberschreitens, der Enthierarchisierung, des Aufeinanderbeziehen des Getrennten“ (Zapf 2005: 64) gekennzeichnet sind.

Um genauer zu beschreiben, was das Getrennte ist, das ästhetische Wahrnehmung verbindet, d.h. welche Realitätsebenen und Daseinsbereiche fiktionale Literatur gleichsam ‚anzapft‘, eignet sich Isers Theorie ästhetischer Erfahrung, auf die Zapf (vgl. 2005: 69) auch explizit rekurriert. Im Zentrum steht dabei der Begriff des Imaginären. Fluck fasst Iser zusammen:

> Das aber heißt, dass der fiktionale Text genau genommen zwei Dinge zugleich darstellt: eine mit Hilfe der literarischen Illusionsbildung kreierte Welt und jene imaginären Anteile, die dazu beitragen, diese Welt als Vorstellung zu realisieren. Die Verschmelzung beider Ebenen erweist sich dabei als funktional für beide Seiten. Die fiktive Welt des Textes kann erst durch den Transfer imaginärer Anteile Gestalt und Nachhaltigkeit der Wirkung gewinnen; auf der anderen Seite eröffnet sich aber auch für den Leser die Möglichkeit, ein noch gestalt- und strukturloses Imaginäres zu artikulieren, indem sich Bilder, Stimmungen und Körperempfindungen in parasitärer Weise an die Darstellung fremder Welten heften können. (Fluck 2005: 36)

Das Imaginäre beschreibt Fluck auch als einen „Strom flüchtiger, dekontextualisierter Assoziationen und Affekte, die unsere Erfahrungs- und Vorstellungswelt ständig begleiten und überfluten, ohne in einen Bedeutungszusammenhang integriert zu sein.“ (2005: 36) Lesen ist so betrachtet eine „imaginäre Selbsterweiterung“ (Fluck 2005: 39), die im Medium der Sprache über Sprache hinausgeht.

Spätestens, wenn Fluck von „Unterweltreisen durch die bedrohlichen Landschaften menschlicher Selbstentfremdung“ (2005: 37) spricht, erweckt dies einen okkulten Eindruck. Die ästhetische Erfahrung des Lesens fiktionaler Literatur weist Parallelen zu okkulter Praxis auf. Damit ist nicht nur auf inhaltlich-referentieller Ebene begründet, warum fiktionale Literatur ein hervorragend geeignetes Medium der Konstruktion okkulten Wissens ist, sondern auch auf ästhetischer. In Wicca-Literatur auftretende Thematisierungen von Parallelen zwischen okkulter Praxis und dem Lesen erscheinen so weder als Behübschung und Übertünchung der säkularen Welt mit mehr oder weniger religiösen Symbolen (vgl. Polak 2002: 78) noch als inflationäre Verwendung des Magiebegriffs für einen „creative anachronistic and not unromantic effect“

(Cowan 2005: 76). Manche Passagen legen vielmehr die Frage nahe, ob Lesen okkulte Praxis ist:[211]

> You will learn [bei der Lektüre, MG] how to conjure the look and feel and experience of a thing in your imagination. Although many people are derisive about the power or importance of something merely imagined, I find that, by the means of conjuring in your imagination, you learn much about conjuring things in a magical sense as well. (IaB: 451)

Laurel betont Gemeinsamkeiten, gesteht jedoch auch ein, dass zwischen Lesen und Magie Unterschiede bestehen. Gemeinsamkeiten könnten mit Iser und Fluck benannt werden. Der Akt des Lesens ist ein Zugriff des Subjekts auf eine Realität, die ‚größer' ist als die Alltägliche, da sie aus literarischer Illusionsbildung und selbst eingebrachten Anteilen des Imaginären besteht. Aufgrund des leserseitigen Imaginären erfüllt diese größere Realität auch das Kriterium des okkulten Sinnzusammenhangs, dass die größere Realität durch die Doppelexistenz der Menschen mindestens durch ihn belebt ist. Nach Iser sind wir als Leser „both ourselves and someone else at the same time" (1989: 244). Fluck spricht davon, dass Lesen erfordert, „zugleich innerhalb und außerhalb des Textes zu sein" (2005: 38). Auch die Autonomie des Subjekts, die den okkulten Sinnzusammenhang ausmacht, ist hinsichtlich des Imaginären gegeben. Der Leser kann und muss selbst lesen und dabei subjektive imaginäre Anteile einbringen. Die Selbstermächtigung des Lesens privilegiert wie der okkulte Sinnzusammenhang das Subjekt als Ausgangs- und Zielpunkt der Erfahrung. Der Leser muss wie der okkult Praktizierende „jeweils auf eigene Erfahrungen, Vorstellungen und Empfindungen zurückgreifen" (Fluck 2005: 39).

Unterschiede zwischen dem Lesen einer Fiktion und okkulter Praxis liegen jedoch im übergeordneten und eigentlicheren Charakter der größeren Realität, der sich aus dem Maß der Entgrenzung ergibt. Das Imaginäre ist nur eine Ebene der größeren Realität. Um die im okkulten Sinnzusammenhang zugeschriebene Relevanz zu gewinnen, müsste sich das Imaginäre weiter erstrecken und noch andere Grenzen überwinden. Offensichtlich wird dies im Vergleich zum instrumental-magischen Sinnzusammenhang, der praktische Effekte in der materiellen Welt zum Ziel hat. Die Selbsterweiterung des Lesens bleibt eine imaginative, sie überwindet nicht alle Realitätsebenen: „Selbsterweiterung umfasst einen Prozess der Entgrenzung, aber ist nicht identisch mit ihm. Sie kann durchaus – und wird unvermeidlicherweise – mit dem Ziehen neuer Ich-Grenzen

[211] Vgl. für Literatur als magischer Diskurs Seeber (2005: 89-95).

verbunden sein.“ (Fluck 2005: 39, Fn. 16). Der instrumental-magische Sinnzusammenhang hebt die Grenze zwischen Mensch und Materie auf. Der Leser kann zwar durch die Wände der fiktiven Welt sehen oder in die Bewusstseine der Figuren eindringen, das ist jedoch noch keine Astralreise in der außertextuellen Wirklichkeit und auch keine telepathische Kommunikation mit realen Personen. Auch ist die fiktive Welt flüchtig, während instrumentale Magie dauerhafte Veränderungen anstrebt, die auch nach dem Ritual noch bestehen bleiben.

Schwieriger ist der Unterschied zwischen Lesen und okkulter Praxis der Wicca-Religion im psychologischen Sinnzusammenhang zu erkennen. Laurels Konzeption von okkulter Praxis ist die textgesteuerte Generierung von Zeichen eines unbewusstem *self-knowledge*. Dieses ist so schwach definiert, dass nicht zu klären ist, wie es sich von Isers Konzept des Imaginären unterscheidet. Auch Starhawk und Valentine arbeiten in *The Twelve Wild Swans* mit dem Konzept des *Younger Self*, das „our own most personal memories and associations“, aber auch „sensuality, art, dream, and vivid images; […] jokes, ‚irrational‘ impulses, and physical sensation“ (*TTWS*: 27) umfasst und als Zeichen des *Deep Self* deutet. Textuell vermittelte okkulte Praxis soll Zeichen generieren, die ähnlich einer Fiktion an verschüttete, unartikulierte, nicht in Sinnzusammenhänge eingebundene Elemente der Psyche des Subjekts anknüpft. Dies führt zu der Frage, warum das Fiktive das Tor zum Imaginären ist. Hängt nicht auch der Leser faktualer Populär-Esographien an die sprachlichen Zeichen des Textes imaginäre Anteile an? Es ist gerade im Kampf um die Begriffe von Leben und Lebenswissenschaft verführerisch, die These von der Verbindung des Imaginären und des Fiktiven als fiktionsspezifisches Funktionspotential zu wiederholen, ohne konkrete faktuale Texte als Konkurrenz mitzudenken. Im Aufstieg der Wicca-Religion stehen esoterische Romane und Populär-Esographien in einem so dichten Verhältnis, dass sich die Frage aufdrängt, ob Populär-Esographien ein Anheften des Imaginären ermöglichen. Das Vorkommen deontischer Skripte, die zum Imaginieren aufrufen, verschärft diese Frage zusätzlich. Das gilt auch für esoterische Romane wie *Initiation at Beltane*, in der zahlreiche Textabschnitte als Fiktion und Instruktion verwendet werden können. Wenn die Diskurse um den okkulten Sinnzusammenhang Analogien zum ökologischen Diskurs aufweisen,

dann können doch eventuell alle Medien des Diskurses kulturökologisch sein und die Artikulation des Imaginären ermöglichen.

Um diese Frage zu klären, müssen die ästhetischen Prozesse befragt werden, die nach Fluck und Iser fiktionale von faktualen Texten mit Blick auf das Imaginäre unterscheiden. Fluck diskutiert faktuale Texte in einer Fußnote:

> Eine eindeutige Trennung zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion kann es nicht geben. Historische Romane besitzen beispielsweise historische Referenzen, haben als fiktionale Texte aber die Freiheit, vom verbürgten historischen Faktenmaterial abzuweichen. Werke der Geschichtsschreibung unternehmen andererseits immer wieder den Versuch, unsere bisherige Sicht der historischen Referenz zu revidieren, und bedienen sich dazu auch fiktionaler Elemente. Und natürlich müssen wir auch eine historische Darstellung, beispielsweise von Abraham Lincoln, mit Hilfe unserer eigenen Vorstellung realisieren. Dennoch kann generell gesagt werden, dass der fiktionale Text aufgrund der für ihn konstitutiven Merkmale der Entreferentialisierung und Entpragmatisierung, sowie der damit verbundenen Zunahme von Unbestimmtheitsstellen, einen wesentlich größeren Freiraum für diesen Prozess der Vorstellungsbildung eröffnet, in dem wir auch in weitaus größeren Maße auf unsere Einbildungskraft zurückgreifen müssen. (Fluck 2005: 35, Fn. 6)

Trotz der Möglichkeit der Fiktion, auch faktische Elemente zu beinhalten, sind die Entreferentialisierung und Entpragmatisierung die Eigenschaften, die nur Fiktionen aufweisen und mit denen das Einbringen des Imaginären zusammenhängt. Iser beschreibt mit den Akten des Fingierens, wie die Entreferentialisierung und Entpragmatisierung fiktionaler Texte funktioniert.[212] Jeder Akt des Fingierens erzeugt durch eine Grenzüberschreitung eine Doppelungsstruktur, in der sich ein Spielraum auftut.[213] Grenzüberschreitung, Doppelungsstruktur und Spielraum unterscheiden sich bei jedem Akt.

Der Akt der Selektion eröffnet einen Spielraum zwischen den außertextuellen Bezugsfeldern und deren Deformation im Text (vgl. Iser: 1993: 391). Ein literaturwissenschaftliches Nachzeichnen von textuellen und nicht textuellen Bezugsfeldern (vgl. 3.4) darf nicht übersehen, dass mit der Aufnahme von Elementen in einen fiktionalen Text keine reine Wiederholung der Elemente passiert, sondern eine Deformation der Bezugsfelder. Die lebensweltliche Organisation des Bezugsfeldes wird „durchgestrichen“ (1993: 394), sie ist jedoch trotzdem im Text gegenwärtig (vgl. 396). Die besondere Selektionsmöglichkeit der Fiktion ermöglicht nicht nur das Verwenden fiktiver Elemente, sondern auch,

[212] Das Fiktive ist damit als intentionaler Akt definiert und nicht über den ontologischen Charakter als das Nicht-Wirkliche (vgl. Iser 1993: 20, Fn. 3).
[213] „So unterscheiden sich die Akte des Fingierens durch die Art ihrer Doppelung voneinander, durch die je unterschiedliche Spielräume entstehen.“ (Iser 1993: 391)

hinsichtlich faktischer Elemente die freie Wahl zu haben: „Gäbe es für die Selektion eine Regel, dann wäre dieser Akt nicht Grenzüberschreitung, sondern nur zulässige Möglichkeit im Rahmen einer herrschenden Konvention.“ (Iser 1993: 26). Die Selektion eines Elementes tilgt die in den Bezugsfeldern vorliegenden Zuordnungen, ergänzt neue und gewichtet das Element somit anders als im ursprünglichen Zusammenhang. Dies gilt für Struktur, Funktion und Semantik der Bezugssysteme des Textes. Diese Aspekte sind als durchgestrichene Vergangenheit im Text präsent, so dass sich die Motivation ihrer Veränderung abzeichnet, die Iser als neue Gegenwart beschreibt. Zwischen dieser Vergangenheit und Gegenwart, dem „Hin und Her zwischen dem, was in den Text eingegangen ist, und der Referenzrealität, aus der es hinausgebrochen wurde“ (Iser 1993: 406) findet das Imaginäre seinen Spielraum.

Innertextuelle Entsprechung zur Selektion ist nach Iser die Kombination von Textelementen. Diese umfasst die lexikalischen Wortbedeutungen ebenso wie die „Schemata, durch die Figuren und deren Handlungen organisiert werden“ (Iser 1993: 27). Auch dabei finden Grenzüberschreitungen statt. Auf lexikalischer Ebene, so Iser, schlägt sich dies u.a. in Neologismen nieder, die „die semantische Bestimmtheit des Lexikons entgrenzen“ und ein „ständiges Umspringen des Blickpunktes“ (Iser 1993: 28) erlauben. Ein prägnantes Beispiel aus einem esoterischen Roman sind Farrars Neologismen ‚Biodar‘ und seine Erweiterung ‚Biodar mind‘. Der erste Neologismus bringt die leblose, technologische und durch den zweiten Weltkrieg mit religiösen Emotionen und einem Freund-Feind/Schema aufgeladene Technologie mit dem gegensätzlichen Begriff des Lebens zusammen. Der zweite bezieht diese Bedeutungskombination auf menschliche Wahrnehmungsfähigkeit und akzentuiert das Leben nicht nur als Wahrgenommenes, sondern auch als Wahrnehmungsinstanz. Die Evidenzkonstruktion des Romans wird so in einem Neologismus zusammengefasst.

Wichtiger ist jedoch die von Iser als Relationierung gefasste Kombination durch die Organisation von Handlung und Figuren. Da Fiktionen keine Regeln der Kombination haben, kein „Relais einer dritten Dimension, deren Bestimmtheit darüber verfügen würde, was überhaupt verbunden werden darf“ (Iser 1993: 390),

ist alles im Text auf alles beziehbar. Konventionen, Werte, Anspielungen und Zitate können in der Literatur im Gegensatz zu anderen Diskursen kombiniert werden. Dadurch entsteht nicht nur eine inhaltliche Vielfalt, sondern auch ein Netz von Beziehbarkeiten:

> Im Kombinationsakt werden die in den Text eingekapselten Elemente, das sprachliche Bezeichnen, die Anlage der Figurenkonstellation und die semantischen Räume gleichermaßen überschritten. Da sie jedoch allesamt gegenwärtig bleiben, werden sie zu Spiegeln füreinander; was sie jeweils bezeichnen bzw. repräsentieren, wird in die Latenz gedrückt, wodurch sie zwar nicht genichtet, wohl aber entgrenzt werden. Entgrenzen ist daher kein Durchstreichen der im Text versammelten Positionen, sondern Modifikation konventionsstabilisierter Semantik, die nun zu vielfältiger Beziehbarkeit freigesetzt wird. (Iser 1993: 396)

In diesem Spielraum zwischen Gegebenheit und Alterität kann sich das Imaginäre besonders entfalten. Als ein Akt des Fingierens ermöglicht die Kombination somit nicht nur die Verbindung von Elementen verschiedener Diskurse, das Aushandeln und Perspektivieren von Wirklichkeitsauffassungen, sondern auch eine Vielfalt von Beziehbarkeiten, in denen das Imaginäre Platz findet. Darin liegt die von Fluck als Merkmal fiktionaler Texte bestimmte Entreferentialisierung. Durch die Überschreitung semantischer Räume verweist die Sprache in Fiktionen nicht mehr nur auf bestehende außertextuelle Referenzsysteme. Sie ‚figuriert', d.h. „[…] sie funktioniert gleichzeitig als Analogon der Vorstellbarkeit und als Zeichen der sprachlichen Unübersetzbarkeit dessen, was sie anzielt." (Iser 1993: 34) Auch dies ermöglicht das Einbringen des Imaginären.

Der dritte Prozess des Fingierens ist die Selbstanzeige, die Entblößung der Fiktionalität. Auch daraus ergibt sich eine Doppelstruktur:

> Wenn sich der literarische Text aufgrund kontraktstabilisierender Signale zwischen Autor und Leser als inszenierter Diskurs zu erkennen gibt und damit die Textwelt unter das Vorzeichen des Als-Ob rückt, dann ist dem Rezipienten bedeutet, daß es die natürliche Einstellung zu dem ihm gebotenen Sachverhalt einzuklammern gilt. (Iser 1993: 390)

Fiktionalitätssignale, so wie sie in Anschluss an das dreistufige Modell von Nickel-Bacon et al. vorgestellt wurden, haben die Aufspaltung in Leser und fiktiven Leser zur Folge.[214] Die Möglichkeit, dem fiktiven Leser fiktive Elemente zu erzählen, ohne dass dieser den Autor der Verletzung der Konventionen faktualer Rede bezichtigen kann, ist somit nur ein Aspekt von Fiktionen. Iser betont, dass Einklammern nicht die völlige Aufgabe der natürlichen Einstellung bedeutet, sondern dass sie als „virtueller Hintergrund" und als „latente

[214] „Die Einklammerung spaltet folglich die Einstellung des Rezipienten in eine natürliche und eine künstliche auf." (Iser 1993: 391)

Vergleichsdimension“ (Iser 1993: 391) bestehen bleibt. Auch die Textwelt wird eingeklammert, da der Modus des Als-Ob nicht nur sagt, dass sie als eine Welt betrachtet werden soll, sondern auch, dass als eine Welt betrachtet werden soll, die es empirisch nicht gibt (vgl. Iser 1993: 391). Die Doppelstruktur der Selbstanzeige besteht aus dieser Simultanpräsenz sich wechselseitig irrealisierender Welten, zwischen denen sich das Imaginäre entfaltet:

> Folglich initiiert das Als-Ob einen gelenkten Vorstellungsakt, der mit den Referenzen nicht subjektiv bzw. objektiv zu verrechnen ist; statt dessen geschieht eine zweifache Grenzüberschreitung; über die Textwelt hinaus und in das Diffuse des Imaginären hinein. Die Vorstellung des Subjekts erfüllt die Textwelt mit Leben und realisiert damit den Kontakt mit einer irrealen Welt. (Iser 1993: 43)

Durch die Akte des Fingierens überschreitet fiktionale Literatur die „situations- und interessensbedingten Begrenzungen pragmatischer Textsorten“ (Zapf 2005: 64). Entpragmatisierung ist somit hinsichtlich des Imaginären neben der Entreferentialisierung ein entscheidendes Merkmal, da nur „das Fiktive die Aktivierung des Imaginären als ein von lebensweltlicher Pragmatik entlastetes Widerspiel entfaltet“. (Iser 1993: 404) Durch die sich aus den Doppelstrukturen der Akte ergebende Unbestimmtheit kann sich das diffuse, formlose, unfixierte Imaginäre an das Fiktive heften und seinerseits an Bestimmtheit[215] gewinnen.[216]

Das gilt für esoterische Romane ungeachtet der Faktizitätssignale, die sie per Definition für okkultes Wissen setzen. Esoterische Romane explizieren zwar die Faktizität einiger Elemente, die Akte des Fingierens laufen dennoch ab. Die Organisation der lebensweltlichen Bezugsfelder wird auch bei der Selektion faktischer Elemente durchgestrichen, auch sie werden durch die Kombination in vielfältige Beziehbarkeit zu anderen Elementen gesetzt. Explizite lektürelenkenden Anreden greifen zwar in die Selbstanzeige ein, damit geschieht jedoch keine Aufhebung des Als-Ob der Welt der Fiktion und auch die Entpragmatisierung und Entreferentialisierung bleibt bestehen. Eine daraus entstehende, teilweise paratextuelle in Auftrag gegebene Selbstreflexivität des Lesers ist nicht der gleiche Prozess wie das Anhängen des Imaginären an das

[215] Zapf spricht von der „hochgradiger Unbestimmtheit und Bedeutungspluralisierung“ (2002: 49) der Literatur.

[216] Fluck fasst es mit dem Begriff des Transfers zusammen: „Die fiktive Welt des Textes kann erst durch den Transfer imaginärer Anteile Gestalt und Nachhaltigkeit der Wirkung gewinnen; auf der anderen Seite eröffnet sich aber auch für den Leser die Möglichkeit, ein noch gestalt- und strukturloses Imaginäres zu artikulieren, indem sich Bilder, Stimmungen und Körperempfindungen in parasitärer Weise an die Darstellung fremder Welten heften können. Es ist diese Doppelstruktur, die als die eigentliche Quelle ästhetischer Erfahrung gesehen werden kann.“ (Fluck 2005: 36)

Fiktive nach Iser. Die Faktizitätssignale in esoterischen Romanen akzentuieren nur die Grenzüberschreitungen von fiktionaler Welt und außertextuellem Bezugsfeld, die Romane grundsätzlich vornehmen. Eine Selbstreflexivität des Lesers, die sich auf die Identifizierung von faktischem okkulten Wissen im esoterischen Roman richtet, muss immer fiktive Elemente mit einbeziehen, da das okkulte Wissen in fiktiven Ereignissen vorliegt oder von fiktiven Figuren thematisiert wird. Da der Leser bei deren Lektüre das Imaginäre einbringt, würde es dann ebenfalls Gegenstand selbstreflexiver Beobachtung, allerdings in der an das Fiktive angehefteten Form.

Mit den Akten des Fingierens lassen sich die im bisherigen Verlauf der Arbeit vorgestellten Unterschiede zwischen Populär-Esographien und esoterischen Romanen abermals betonen, dieses Mal jedoch mit Blick auf das Imaginäre. Populär-Esographien haben zwar im Vergleich zu anderen Texten, etwa wissenschaftlichen Arbeiten, erweiterte Selektionsmöglichkeiten, sie können jedoch die lebensweltliche Organisation ihrer Bezugsfelder, ihre Strukturen, Semantiken und Funktionen nicht durchstreichen und das selektierte Material auch nicht beliebig kombinieren. Dies gilt auch für die Frage nach Narrativität als Form der Organisation. Die Konzentration der vorliegenden Arbeit auf die narrativen Gattungen in Populär-Esographien ist eine Setzung, die nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass Populär-Esographien nie durchgängig geschlossene narrative Texte sind. Deskriptive und argumentative Passagen sind der Organisation der Bezugsfelder geschuldet. Der ‚Sach'-Bezug des Sachbuchs, die Funktion der Wissensvermittlung, bringt eine Affinität zu nicht narrativen Gattungen oder Textteilen mit sich. Der szientistische Bezug auf die Naturwissenschaft, der anhand der Intertextualität in *What Witches Do* und *Wicca - TOR* vorgestellt wurde (vgl. 3.4.3), stellt einen Bezug zu Diskursen her, in denen narrative Texte nicht das dominante Medium sind. Auch die Unterschiede der Vermittlung der okkulten Technik Astralprojektion in *The Twelve Maidens* und *What Witches Do* (vgl. 5.3) zeigen, wie Populär-Esographien an die Organisationsregeln von Diskursen gebunden sind, die nicht hauptsächlich narrativ operieren. Die Vermittlung der Technik Astralprojektion ist in Farrars Populär-Esographie durch größere Komplexität, stärkere Differenzierungen und – trotz aller narrativer Erlebnisberichte – stärkere ontologische Destabilisierung und

Unsicherheit gekennzeichnet als der esoterische Roman, der Astralprojektion mit weniger Komplexität, größerer Eindeutigkeit und narrativer Sinnabgeschlossenheit integriert.

Auch die Unterscheidung von *Emic History*, Erlebnisbericht und deontisches Skript lässt erkennen, dass Strukturen anderer Bezugsfelder in Populär-Esographien nicht hintergangen werden können. Das Oszillieren von *Emic Histories* und Erlebnisberichten in *The Meaning of Witchcraft* (vgl. 4.2.1) und die literarisch unterhaltende und gleichzeitig historiographisch dokumentierende Darstellung der „Affaire des Poisons“ (vgl. 4.2.2) stehen im Gegensatz zur Darstellung von Geschichte in *High Magic's Aid*. Die Populär-Esographie kommt nicht vollständig von den Konventionen der Historiographie los, sie muss z.B. ihr Quellenmaterial reflektierter orchestrieren und häufiger zwischen Vergangenheitsbezug und Gegenwartsbezug wechseln, um die Motivation der Fragestellung nicht aus dem Blick zu verlieren, während *High Magic's Aid* explizite Gegenwartsbezüge über längere Strecken vermeiden darf.

Die Darstellungsverfahren esoterischer Romane ermöglichen dagegen eine Kombination des Materials verschiedener Diskurse nach den Regeln des prototypischen Erzählens, das ohne Sprünge zwischen narrativen und nicht narrativen Gattungen auskommt und gleichzeitig die für das Imaginäre notwendige Komplexität steigert. Die Strukturierung räumlicher Gegebenheiten in *The Twelve Maidens* vereint nicht nur Vorwissen über den Radar mit einer fiktiven Technologie und okkulten Wahrnehmungsprozessen, sie ermöglicht auch die vielfältige Beziehbarkeit der Textelemente aufeinander, die die semantische Offenheit und ästhetische Komplexität fiktionaler Literatur ermöglicht. Dies gilt auch für die in esoterischen Romanen häufig aufzufindenden Perspektivenstrukturen von Evidenzkonstruktionen, wie sie in *High Magic's Aid* und *The Twelve Maidens* vorliegen. Die Darstellungsverfahren haben ihre Funktion also nicht nur in der Darstellung und Perspektivierung von Weltbildern, sondern auch mit Bezug auf das Imaginäre.

Hinsichtlich des dritten Aktes, der Selbstanzeige, müssen und können Populär-Esographien den Faktualitätsanspruch bestehen lassen. Sie können den Leser zwar

auch zu einer selbstreflexiven Wissenssuche animieren, jedoch nicht das entpragmatisierte Als-Ob der Fiktion herstellen. Crowleys Paratext stellt den Leser in die Spannung von Gnosis als Lebensanschauung, Starhawk und Valentine fordern zur Suche nach Brauchbarkeit auf. Dabei entsteht nicht die Doppelstruktur von Referenzsystem und fiktionaler Welt, die das Imaginäre hervorbringt. *The Twelve Wild Swans* verwendet zwar ein fiktionales Märchen, es ist jedoch von Anfang an nicht vollständig entpragmatisiert, sondern bereits als Zeichenreservoir für das Leben des Lesers semantisiert. Auch geschieht jeder der zahlreichen Rekurse der Populär-Esographie auf das Märchen aus einer neu pragmatisierten, deskriptiven, narrativen oder instruktiven und damit abweichend narrativen Passage heraus. Dabei wird eine Auslegung betrieben, die sich zunehmend vom Märchen entfernt und damit die imaginären Anteile aus dem Blick rücken lässt.

Wenn fiktionale Literatur durch die Anheftung des Imaginären eine „Artikulation von radikal subjektiven Erfahrungsdimensionen“ (Fluck 2005: 39) ermöglicht, ist zu fragen, wie sich deontische Skripte, die ebenfalls der Erforschung einer radikal subjektiven Erfahrungsdimension dienen sollen, dazu verhalten. Die Akte des Fingierens können den Unterschied beschreiben. Die Selektion ist bei deontischen Skripten stark eingeschränkt. Deontisch-mögliche Variablen und Beispiele sind zwar keine faktischen Elemente, sie sind jedoch an die Wirklichkeit gebunden. Diesen Unterschied beschreibt Ronen mit ihrem Diktum, fiktionale Welten und modallogische Abweichungen von der Realität wären nicht gleichzusetzen (vgl. 3.3). Deontische Skripte können nur behaupten, was es in der Wirklichkeitsauffassung der Autoren nach in der Lebenswirklichkeit des Lesers geben könnte, und nicht, was es nicht geben könnte. Selbst in okkulten Wirklichkeitsmodellen ist einiges unmöglich und irreal. Fiktionen dürfen fiktive Elemente verwenden, wie die utopischen esoterischen Romane *Omega* und *The Fifth Sacred Thing* belegen.

Die eingeschränkten Selektionsmöglichkeiten stehen weiterhin im Zusammenhang mit der Pragmatisierung von deontischen Skripten. Anders als Fiktionen sind deontische Skripte durch den Instruktionsvertrag eindeutig pragmatisch bestimmt. Dieser beinhaltet das Versprechen der Vollständigkeit und

der Notwendigkeit der instruktiv erzählten Elemente. Ein deontisches Skript muss alle notwendigen Elemente zum Erfolg der Praxis beinhalten und darf keine unnötigen Elemente beinhalten. Ausnahme sind Beispiele für Variablen, darin scheint ein wenig Überflüssiges auf, das jedoch der Konkretisierung der Variable dient. Abgesehen davon darf sich ein deontisches Skript keinen Exkurs leisten. Dies ist ein Grund dafür, dass deontische Skripte keine vollständigen Welten entwerfen, nicht einmal deontisch-mögliche. Das im deontischen Skript entworfene Ereignis darf zum einen nur schematisiert und abstrahiert dargestellt werden, zum anderen aber nur durch Elemente, die direkt mit den Arbeitsschritten zusammenhängen. Deontische Skripte müssen pansignifikant sein, jedes Element muss in direkter Beziehung mit anderen stehen.[217]

Mit dem Instruktionsvertrag hängen auch die Beschränkungen der Kombination zusammen. Die Schritte in einem Skript müssen logisch aufeinander aufbauen. Deontische Skripte weisen zwar die anhand von Wolfs Narremen diskutierten Ähnlichkeiten zum prototypischen Erzählen auf, zu denen auch das Vorhandensein einer Sinngebungsfunktion gehört, die er als „eine Relation zu einer sich v.a. auf Zeitliches erstreckenden Sinndimension […], also Aussagen zu Werden, Vergehen, Veränderungen und diesbezügliche Erklärungen oder Erklärungsnegierungen“ (Wolf 2002: 44) bestimmt. Mit Blick auf Iser fällt jedoch ein großer Unterschied zwischen prozeduralen Narrativen wie deontischen Skripten und Romanen auf. Deontische Skripte müssen genau die Komplexität und Beziehbarkeit von Erklärungen und Erklärungsnegierungen vermeiden, mit der Fiktionen arbeiten können. Spannungsaufbau, Szenenwechsel, Perspektivenstrukturen mit erst allmählich oder nie gelösten Konflikten zwischen Weltbildern, d.h. gerade die Darstellungsverfahren, die die Unbestimmtheit und die ästhetische Komplexität erhöhen, müssen deontische Skripte vermeiden. Sie dürfen eine Sinnstruktur haben, aber eben nur eine. Die Erzählung von Margarets Astralprojektion darf auf dem Höhepunkt des Rituals abbrechen, einem Szenenwechsel zu den bösen Hexen auf *Maiden Tor* weichen und dann retrospektiv von der Figur erzählen lassen, was passiert ist. Der Leser eines deontischen Skripts muss Origo bleiben (vgl. 3.5.4), Wechsel zu anderen

[217] Darin ähneln sie dem Märchen, wie in Kapitel 6.2 anhand des Märchens in *The Twelve Wild Swans* diskutiert wird.

Subjekten oder in an andere Orte gebundene Erzählperspektiven sind nicht machbar. Ein deontisches Skript darf den Praktizierenden nicht in ein unterbrochenes, fragwürdiges Ergebnis hineinpraktizieren lassen.

Die Pragmatisierung deontischer Skripte hat auch zur Folge, dass den darin produzierten Bewusstseinsinhalten ein anderer Status zugeschrieben wird als den Imaginationen beim Lesen fiktionaler Literatur. Auch Laurel geht trotz ihrer Betonung von Ähnlichkeiten zwischen Lektüre und okkulter Praxis nicht so weit, den Imaginationen der Lektüre denselben Status zuzuschreiben wie denen okkulter Praxis. Sie verflechtet Lektüre und okkulte Praxis zwar in der Doppelkonzeption ihres Romans als Fiktion und Instruktion (ausführlich dazu Kapitel 7), dabei wechselt jedoch stets der pragmatische Rahmen. Gängige Ritualdefinitionen der Wicca-Religion wie die von Bonewits beschreiben, was mit der unterschiedlichen Pragmatisierung passiert: „Almost every magical-religious ritual known performs the following acts: emotion is aroused, increased, built to a peak. A *target* is imagined and a goal made clear. The emotional energy is focused, aimed and fired at this goal." (Bonewits 1989: 159) Deutlich ist zum einen die Fokussierung. Die Imagination ist auf ein einzelnes Ziel fokussiert, das zu einem bestimmten Zeitpunkt mit emotionaler Energie ‚beschossen' wird. Das sich nach Iser an das Fiktive anheftende Imaginäre ist weder auf ein Element beschränkt noch zeitlich eingegrenzt. Es bezieht die Darstellung der Wicca-Figuren in *The Twelve Maidens* ebenso ein wie die der bösen Hexen und die der gesamten fiktionalen Welt von der ersten bis zur letzten Seite. Das ist der Grund dafür, dass *Initiation at Beltane* jedes Skript aus der Fiktion herausreißen muss. Das Imaginieren bei der Lektüre wird zwar als Vorstufe für okkulte Praxis betrachtet, wenn diese jedoch geschehen soll, wird die Fiktion vorher durch den Wechsel in den Instruktionsvertrag zerstört. Zum anderen lässt auch das dieser Arbeit vorangestellte Zitat die Relevanz pragmatischer Zuschreibungen erkennen:

> One of these stories which is popular with writers of fiction is that of the person who finds a spell in some old book or manuscript and says it for fun, and a demon or spirit appears, or something happens. This I think is highly unlikely, because the most important part of any operation is the *belief*, nay, the firm *knowledge*, that it *can* be done and that you *can* und *will* do it. (*TMoW*: 103f.)

Selbst wenn jemand einen Zauberspruch laut vorlesen würde, was sein Lesen beinhaltet, passiert keine okkulte Wirkung. Viele Magiedefinitionen betonen den

Willen des Magiers.[218] Die Trennung von der alltäglichen Welt durch das Ziehen des Kreises, das Hantieren mit Paraphernalia, Bewegungen und Sprachformeln dient dazu, den Willen zu erzeugen, dass das Imaginierte durch die Verknüpfung mit emotionaler Energie real ist und Realität verändern kann. Der in *High Magic's Aid* vorgestellte Prozess der Beschwörung Bartzebals ist so aufwändig, weil das Aufbringen des erforderlichen Willens langes Training benötigt. Selbst minimale Rituale, die im Bewusstsein passieren und auf aufwändige Paraphernalia verzichten, benötigen die Willenskraft. Das Als-Ob der Fiktion beinhaltet diesen Willen nicht, weil sie eben nicht im modallogischen Sinne möglich ist. Daran ändern auch zeremoniell klingende paratextuelle Aufträge zur selbstreflexiven Wissenssuche und emphatische Erzählanfänge nichts. Auch das nicht praktizierende, ‚imaginative' Durchspielen eines deontischen Skriptes, das als seine prospektive Funktion beschrieben wurde, macht keine Fiktion daraus, da der Instruktionsvertrag und die modallogische Gebundenheit an die unmittelbare Lebenswirklichkeit des Lesers dabei gelten. Gerade diese Gebundenheit ist jedoch für „the *belief*, nay, the firm *knowledge*, that it *can* be done and that you *can* und *will* do it" (*TMoW*: 103f.) verantwortlich. Bei der nicht praktizierenden Lektüre deontischer Skripte ergibt sich zwar eine Doppelstruktur zwischen der Gegenwart und einem möglichen Ereignis in der Zukunft. Eine Wirkungsästhetik deontischer Skripte zur Beschreibung der Imaginationsprozesse ist nicht Zielsetzung der vorliegenden Arbeit. Mit Blick auf Iser ist jedoch davon auszugehen, dass das Zusammenspiel des Imaginären und des Fiktiven in deontischen Skripten aufgrund der genannten Unterschiede in Selektion, Kombination und Selbstanzeige nicht vorliegen kann. Populär-Esographien machen sich mit der Verwendung von deontischen Skripten zwar die prospektive und die instruktive Funktion zu Eigen und damit einen speziellen Bezug auf die Erfahrungswirklichkeit des Lesers, auf das Imaginäre können sie aber nur durch Fiktionen zugreifen.

Mit Zapf, Fluck und Iser kann begründet werden, dass Populär-Esographien kulturökologische Funktionen nur eingeschränkt wahrnehmen können. Anstatt auf dieser abstrakten Ebene der Akte des Fingierens zu verharren, sollen die

[218] Das gilt z.B. für Dion Fortunes bekannte Definition von Magie als „the art of changing consciousness at will" (zit. nach *TTWS*: XVI), die Starhawk und Valentine *The Twelve Wild Swans* voranstellen.

vorgestellten Unterschiede zwischen esoterischen Romanen und Populär-Esographien abschließend auf die Funktionen von Literatur in Zapfs Modell perspektiviert werden. Die Unterschiede gelten zwar für alle Funktionen im Modell, dennoch können einzelne Beispiele sie schärfer konturieren.

Die Funktion von fiktionaler Literatur als kulturkritischer Metadiskurs macht in ihrer Definition einen referentiellen Eindruck, da sie sich zur Kritik auf die Kultur beziehen muss. Das könnte dazu verleiten, auch Populär-Esographien ein solches Funktionspotential zuzuschreiben. Am Beispiel der Kritik am anti-satanistischen Hexenstereotyp, die Texte beider Gattungen üben, lässt sich der gattungsspezifische Unterschied erkennen. *High Magic's Aid* kann bei der Darstellung von Geschichte fiktive Ereignisse wie die Verfolgung einer Anhängerin einer heidnischen Naturreligion als Hexe erzählen, die Darstellung des Hexensabbats in drei Binnenerzählungen und ein sabbatähnliches Treffen perspektivieren und gleichzeitig Kritik an der Kirche durch das ästhetische[219] Erleben-Lassen von Morvens Leid und Verfolgung verdringlichen. Populär-Esographien können dies nicht. Gardner muss zur Kritik am Hexenstereotyp aufwändige Orchestrierungen aus *Emic Histories*, Erlebnisberichten und historischem Quellenmaterial auffahren, um das Stereotyp zu kritisieren und dabei die Regeln des historiographischen Diskurses und der faktualen Rede einzuhalten. Faktuales Quellenmaterial einer als Hexe verfolgten Anhängerin einer Naturreligion ist in *The Meaning of Witchcraft* nicht zu finden, auch das Miteinbeziehen des Imaginären in die Darstellung von Leid und Pein ist nicht möglich. In dieser Beschränkung der Populär-Esographie liegt jedoch auch ein Potential. Als Sachbücher sind Populär-Esographien für Kulturkritik durch die Diskussion von Geschichte hervorragend geeignet, da sie jenseits des wissenschaftlichen Diskurses mit wissenschaftlicher Aufmachung Glaubwürdigkeit erzeugen und gleichzeitig Konventionen der Wissenschaft verletzen können. Der Vergleich der Darstellung von Geschichte in *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* ergibt, dass der esoterische Roman trotz der didaktischen Funktion des historischen Romans und trotz okkultes Wissen

[219] Zapfs Definition des Ästhetischen basiert auf der des Metadiskurses. Das Ästhetische ist eine „meta*diskursive* Eigensphäre […], die in ihrer Differenz und Konkurrenz zu anderen kulturellen Diskursformen dergestalt bestimmt ist, dass sie als symbolisch verdichtete Inszenierungs- und Steigerungsform lebensanaloger Prozesse innerhalb der Gesamtheit der kulturellen Diskurse aufgefasst werden kann." (Zapf 2002: 5)

authentisierender Faktizitätssignale nicht mit dem gleichen Wahrheitsanspruch Kulturkritik üben kann wie eine Populär-Esographie (vgl. 4.3). Der Erfolg der *Murray thesis* (vgl. 4.2) belegt, dass es für einen Text nicht notwendig oder eventuell sogar nicht hilfreich ist, sich in wissenschaftlichen Spezialdiskursen bewegen zu müssen, um durchschlagende kulturelle Bedeutung zu erlangen. Das Sachbuch kann mit Faktualitätsanspruch Geschichte in einem Diskurs jenseits der etablierten Wissenschaft kulturkritisch darstellen. Im Gegensatz zur Funktion als kulturkritischer *Meta*diskurs ist es angebracht, lediglich von der kulturkritischen Funktion von Populär-Esographien oder der Funktion als kulturkritischer Diskurs zu reden.

Die zweite Funktion von fiktionaler Literatur, die des imaginativen Gegendiskurses, betont terminologisch das Imaginative. Ohne die Möglichkeit zur Selektion fiktiver Elemente und ohne das ästhetische Erleben des Imaginativen ist es für Populär-Esographien unmöglich, wie esoterische Romane das kulturell Ausgegrenzte in Szenarien von Natur, Unbewusstem, Körperlichkeit, Leidenschaft, Wandel, Bewegung, Magie, Energie etc. zur Geltung zu bringen. Die bei der Vorstellung der Funktion als Beispiele fungierenden imaginativen utopischen Gegenszenarien in esoterischen Romanen wie *Omega* und *The Fifth Sacred Thing* haben kein direktes Gegenstück in Populär-Esographien. Dennoch scheinen in den drei Gattungen der Populär-Esographie punktuell Fragmente faktualer alternativer Szenarien auf. Die primäre Funktion von *Emic Histories* ist die Konstruktion okkulten Wissens als *philosophia perennis*, die unterdrückt wurde und jetzt wieder zunehmend ins Zentrum rückt. Einige *Emic Histories* erzählen von einer Zeit, in der die Welt noch in Ordnung war, weil sie in einer Zeit vor der modernen Entfremdung des Menschen und den daran schuldigen Übeln wie dem Christentum und dem wissenschaftlich-rationalen Weltbild liegt. Diese Erzählungen erreichen nie den Umfang oder die ästhetische Wirkung von esoterischen Romanen, dennoch werden darin Fragmente vergangener Ideale entworfen, aus denen die Defizite der Gegenwart aufscheinen.

Die zweite Gattung in Populär-Esographien, Erlebnisberichte, haben primär die Funktion, Evidenz für okkultes Wissen zu vermitteln. Auch dabei können einzelne Ereignisse flüchtige Momente einer idealen Gegenwart erkennen lassen. Wenn

Farrar berichtet, wie nach dem *Great Rite*, der sexuellen Vereinigung im Ritual, eine vergöttliche Frau den Raum verlässt (vgl. 3.3.1), ist dies ein Gegenbild zur Trennung von Sex und Sakralem, zum Phallozentrismus und zur entzaubernden Vermarktung von Sex. Auch im faktualen Erlebnisbericht kann so kulturell Ausgegrenztes als lohnenswerte Alternative zur gegenwärtigen Lebensweise erzählt werden, gleichzeitig zur evidenzvermittelnden Funktion. Für beide Funktionen bringt der Modus der Faktualität zwar Einschränkungen hinsichtlich der Selektion und der Darstellungsverfahren, aber auch den entsprechenden Wahrheitsanspruch, den die Fiktion aufgeben muss. Trotz aller Faktizitätssignale für okkultes Wissen behaupten esoterische Romane keine faktuale Evidenz für die Ereignisse, in denen das Wissen darin vorliegt.

Die dritte Gattung, deontische Skripte, können einzelne Ereignisse, die gegen gängige kulturelle Wirklichkeitsmodelle verstoßen, mit Zukunftsbezug prospektiv entwerfen und instruktiv erzeugen. Okkulte Praxis ist marginalisierte, vernachlässigte, gegenkulturelle Praxis. Populär-Esographien fallen also einerseits auf die oben beschriebene Weise weit hinter die Funktion fiktionaler Literatur als weltenkonstruierender imaginativer Gegendiskurs zurück, andererseits können sie Fragmente alternativer faktualer Vergangenheit in *Emic Histories* und alternativer faktualer Gegenwart in Erlebnisberichten erzählen und alternative Ereignisse in deontischen Skripten entwerfen und produzieren. Im Gegensatz zur Funktion fiktionaler Literatur als imaginativer Gegendiskurs soll dies die alternativkulturelle Funktion oder Funktion als Alternativdiskurs von Populär-Esographien heißen.[220]

Für die kulturökologische Funktion fiktionaler Literatur als reintegrierender Interdiskurs gilt die gleiche Überschneidung von inhaltlich-referentieller und ästhetischer Ebene wie für die anderen Funktionen. Zapf betont, dass die Zusammenführung von Formen des Wissens und der Erfahrung aus unterschiedlichen Diskursen „nicht rein intellektuell ablaufen, sondern ganzheitlich erlebt und imaginiert werden“ (2005: 35). Populär-Esographien

[220] ‚Alternativ-‘ ersetzt ‚Gegen-‘, weil der Begriff der Alternativkultur gebräuchlicher ist. Zapf spricht auch von der „Generierung von Alternativen“ (2005: 34). Populär-Esographien als ‚Gegen‘diskurs zu verstehen würde zu stark eine Anti-Haltung suggerieren, auch läge das nah an der kulturkritischen Funktion.

können das Imaginäre nicht aufrufen, da ihnen die Akte des Fingierens fehlen. Sie haben jedoch erweiterte Selektionsmöglichkeiten, wie *The Twelve Wild Swans* prägnant aufzeigt. Kulturelles Wissen u.a. aus dem Bereich der Biologie, Historiographie, Ethnologie und Medizin wird mit okkultem Wissen und Wissen über Konventionen der Literatur verbunden. Fiktive Elemente eines Märchens, faktische und deontisch-mögliche Elemente werden zu einem pansignifikanten *interconnected web of life* verwoben. Da im okkulten Denken alles etwas bedeuten kann und alles mit allem zu tun hat, können sich Populär-Esographien potentiell aller Diskurse bedienen. Dennoch gelten die vorgestellten dominanten Referenzbereiche. Auch wird an *The Twelve Wild Swans* deutlich, dass das Maß der Integration geringer ist. Der Text ist eben keine geschlossene, narrative Einheit wie prototypische Narrationen, sondern muss hundertfach zwischen fiktionalen, faktualen und instruktiven Texten springen. Er konserviert so seine strukturbildende Funktion. Diese stammt ursprünglich aus dem Märchen, das als initiales Reservoir für eine teleologische, evolutionäre und nicht abgeschlossene Struktur fungiert. Das Potential zum Zusammenführen von Wissen verschiedener Diskurse soll im Gegensatz zur Funktion fiktionaler Literatur als reintegrativer Interdiskurs die interdiskursive Funktion der Populär-Esographie oder die Funktion als Interdiskurs heißen. Da Zapfs Terminologie hinsichtlich dieser Funktion das Imaginäre nicht betont, ist auch die terminologische Differenz geringer.

Angesichts dieser Gemeinsamkeiten der Funktionen von esoterischen Romanen und Populär-Esographien könnte es angebracht erscheinen, für beide Gattungen von einem kulturökologischen Funktionspotential zu sprechen. Die Unterschiede sprechen andererseits dagegen. Auch wäre es eine Verunglimpfung von Zapfs Ansatz, die ästhetische Dimension zu ignorieren und von einer Kulturökologie der Populär-Esographie zu sprechen. Dagegen wäre wiederum das Argument anzuführen, dass das okkulte Wissenssystem und seine diskursiven Formen Analogien zum ökologischen Diskurs aufweist, da es eine universale Ökologie anstrebt. Um das terminologische Problem zu lösen, werden die Funktionen von Populär-Esographien als ‚eingeschränkt kulturökologisch' gefasst. Das ist eine Frage der Blickrichtung, auch esoterische Romane haben Einschränkungen. Der Begriff soll keine Wertung bedeuten, er ist vielmehr der Tatsache geschuldet, dass

Zapfs Ansatz zuerst existierte und von der Fiktion in Richtung der Nicht-Fiktion gearbeitet wurde und nicht andersherum. Terminologisch neutraler ist die Feststellung formuliert, dass esoterische Romane und Populär-Esographien gattungsspezifische Kulturökologien betreiben. Beide Gattungen sind zur Konstruktion eines okkulten Wissens, das ökologisch strukturiert ist, bestens geeignet. Esoterische Romane erscheinen aufgrund ihres Potentials zur Artikulation ‚okkulter', da sie damit die Grenze des Diskursiven transzendieren. Betonte man die Möglichkeit zur Verwendung deontischer Skripte, die okkulte Erfahrung generieren können, wäre der esoterische Roman das ‚eingeschränkte', weniger ‚okkulte' Medium.

Zapf nennt Literatur im Kontext der Kulturökologie eine „eigenständige Form des Wissens" (2005: 16). Der Wissensbegriff ist mit Blick auf Literatur diskutiert worden. Zapf bestimmt Interdependenz und Diversität als Prinzipien eines ökologischen Wissensbegriffs (vgl. 2005: 17), der dem aufzeigen von Berührungspunkten, Überschneidungen und Erkenntniszielen von Wissenskulturen dienen soll. Ein „auf objektivierbare Ergebnisse gerichtetes, allein auf ‚facts' und ‚causalities' beruhendes Wissen" (Zapf 2005: 19) sei keine hinreichende Begründungsbasis für kultur- und literaturwissenschaftliches Wissen. Zapfs Ansatz ist für die vorliegende Arbeit wegen der Analogien zwischen dem okkulten und dem ökologischen Diskurs gewählt worden. Ein Projekt, das den Wissensbegriff als Dachbegriff für die Analyse eines okkulten Wissens verwendet, ist sicherlich der falsche Ort, um zu überprüfen, ob sich das in esoterischen Romanen konstruierte Wissen so nennen darf.[221] Da die vorliegende Arbeit mit Theorien okkulten Wissens von Stenger und Hanegraaff sowie mit Zapfs Modell und der Vorstellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu Populär-Esographien die Diversität von Gattungen, Funktionen und Geltungsansprüchen in den Blick nimmt, wird der Wissensbegriff sowohl für die inhaltliche und strukturelle Analyse okkulten Wissens verwendet als auch für die gattungsspezifischen kulturökologischen Funktionen beibehalten.

[221] So streiten Beckermann (2001), Baumann (2001) und Grundmann (2002) darüber, ob er inkohärent und für die Erkenntnistheorie verzichtbar ist. Mit Perspektive auf Literatur hat Köppe (2007, 2008, 2011) die Diskussion um das Wissen der Literatur angestoßen und fortgeführt.

4 GERALD GARDNER − DIE INITIALE VERÖFFENTLICHUNG OKKULTEN WISSENS IN *HIGH MAGIC'S AID* (ESOTERISCHER ROMAN, 1949) UND *THE MEANING OF WITCHCRAFT* (POPULÄR-ESOGRAPHIE, 1959) IN DER FORMIERUNG DER WICCA-RELIGION

> „In religious terms, it might be said that he was contacted by a divine force which had been manifesting with increasing strength during the previous two hundred years […]. A secular way of saying the same thing, […] is that cultural forces which had been developing for a couple of centuries combined in his emotions and ideas to produce a powerful, and extreme, response to the needs which they represented."
>
> (Hutton 1999b: 240)

Die Werke Gerald Gardners[222] sind die ersten esoterischen Romane und Populär-Esographien im Formierungsprozess der Wicca-Religion. Gardners Roman *A Goddess Arrives* erschien bereits 1939, er wird jedoch als „certainly a pre-Wiccan text" (Hutton 1999: 47) eingestuft. *High Magic's Aid* dagegen wird von Historikern als „first, fictionalized, announcement of the rituals of the witch religion" (Hutton 1999b: 224) bezeichnet. *The Meaning of Witchcraft* ist nicht der erste faktuale Text Gardners zum Thema. Das frühere *Witchcraft Today* (1954) kann jedoch nicht als Populär-Esographie bezeichnet werden, da Gardner sich darin als „disinterested anthropologist who had been lucky enough to discover its survival as a secret initiatory system of pagan religion" (Hutton 1999b: 206) ausgibt, was nicht der Kommunikationssituation einer Populär-Esographie entspricht, in der ein Autor als Sprecher sein okkultes Wissen aus emischer Perspektive in Bezug zu gegenwärtigen Wissenssystemen setzt.

Historiker betrachten Gardners Werke und die Wicca-Religion als Antwort auf verschiedene kulturelle Entwicklungen. Hutton weist unterschiedliche kulturelle Strömungen und Entwicklungen seit der Romantik nach und kommt zu der These: „If it is the child of any single phenomenon, then it is the belated offspring of the Romantic Movement." (Hutton 1999b: VII) Ein Nachzeichnen der gesamten Kultur- und Religionsgeschichte seit der Romantik als Kontext für die Texte Gardners ist nicht zu leisten. Stattdessen sollen vier ausgewählte kontextuelle

[222] Für einen Überblick über die umfangreiche Diskussion um das Leben und Werk Gardners vgl. Kapitel 1.3. Für eine kurze Vorstellung von Gardner als Anthropologe und Folkorist vgl. Magliocco (2004: 48-51).

Elemente der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts pointiert vorgestellt werden, zu denen die untersuchten Texte in gattungsspezifischen kulturökologischen Verhältnissen stehen.

Erstens stehen *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* in einer Spannung zwischen einem Geheimhaltungsdruck und den Veröffentlichungsbestrebungen Gardners. Die ersten Werke verstießen gegen kulturelle Konventionen, genauso wie die „full-blown counter-cultural religion" (Hutton 1999b: 235) Wicca. Der Geheimhaltungsdruck kann als Konsequenz einer aufgeklärten Rationalität und einer Angst vor dem Okkulten gesehen werden, die die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts bestimmte. Ein Ausdruck von Rationalität mit direkter Relevanz für Wicca war der *Witchcraft Act* von 1736 und der *Vagrancy Act* von 1824. Bis 1951 war damit verboten, andere Menschen oder sich selbst öffentlich als magisch begabt zu bezeichnen.[223] Als „heavy-handed piece of Enlightenment rationalism" (Hutton 1999b: 107) basierten die *Acts* auf der Prämisse, dass Hexerei und Magie Scharlatanerien sind, denen Einhalt geboten werden muss. Die Abschaffung des Gesetzes markiert einen wichtigen Punkt in der Geschichte von Wicca, da Gardner „at once" (Hutton 1999b: 206) damit begann, in Presseinterviews über gegenwärtige Aktivitäten von Hexen zu berichten. *High Magic's Aid* konnte vor 1951 erscheinen, da der Deckmantel der Fiktion Schutz vor juristischen Konsequenzen bot.

Zweitens war mit der von Gardner durchgeführten Veröffentlichung von Wissensbeständen praktizierender Neuhexen das Risiko verbunden, dass Personen aufgrund einer tiefgreifenden Angst vor dem Okkulten sozial sanktioniert werden könnten. Welche Hexen dies hätte konkret betreffen können, ist in der Forschung nicht abschließend geklärt. Gardner selbst behauptet, 1946 von Hexen des *New Forest Coven* die Erlaubnis bekommen zu haben, Teile ihres Wissens in *High Magic's Aid* zu veröffentlichen (vgl. Hutton 1999b: 207f.). In der Forschung gilt als umstritten, ob es diesen Coven gab und ob er diejenigen Praktiken vollzog, die Gardner als Wiederentdeckung einer alten Hexenreligion ausgab.[224] Unabhängig davon, was sich genau zugetragen hat, sind in beiden Texten jedoch Strategien der

[223] Vgl. für die historischen Konsequenzen dieser Gesetze mit Blick auf das „cunning folk" und andere Okkultisten bis 1951 Hutton (1999b: 107f.).
[224] Vgl. dafür den ersten Teil des Forschungsberichts in Kapitel 1.3.

Rechtfertigung und Verteidigung okkulter Praxis gegen eine Angst vor dem Okkulten festzustellen, die die Formierungsphase der Wicca-Religion prägte. Die Existenz eines Coven zu Beginn der 50er Jahre ist von Hutton dokumentiert, spätestens zu diesem Zeitpunkt vermittelte *The Meaning of Witchcraft* Wissen, das Praktizierende in die Gefahr bringen konnte, als Hexe im Sinne des anti-satanistischen Hexenstereotyps stigmatisiert zu werden. Dabei geht es nicht um Anfragen an die etwaige Irrationalität des Okkulten, sondern um Vorurteile, die dem anti-satanistischen Hexenstereotyp entspringen. Dazu gehört die Angst vor Menschenopfern, Körperverletzung und anderen lebensschädigenden Praktiken. Ein zentrales Motiv dieser Angst war das in Frankreich entstandene Bild der schwarzen Messe, „the most striking single image of Satanism at work" (Hutton 1999b: 258), das wesentliche Elemente des anti-satanistischen Stereotyps in einem Ereignis bündelt.

Das Bild der schwarzen Messe ist zwar über einen längeren Zeitraum gewachsen, der Beginn des 20. Jahrhunderts zeichnete sich jedoch durch eine spezielle Angst vor dem Okkulten aus. Diese beschränkte sich nicht ausschließlich auf die Hexe und die schwarze Messe.[225] Hutton beschreibt eine „automatic condemnation" (1999b: 253) der frisch veröffentlichen Hexenreligion als Resultat eines breiten Spektrums von Entwicklungen und Diskursen, zu denen ein „continuing struggle between eighteenth-century rationalism and the human love of marvels and mysteries which manifested in its most enduring form in the genre of Gothic Fiction" (252) gehört. Autoren wie Lovecraft, Summers, Wheatley, Machen, Aleister Crowley, Dion Fortune und andere sorgten dafür, dass im England der 20er und 30er Jahre zahlreiche faktuale und fiktionale Texte zirkulierten, in denen Untergrundgesellschaften und böse okkulte Machenschaften ihr Unwesen trieben. *The Meaning of Witchcraft* entwarf 1959 eine Verteidigung gegen das anti-satanistische Hexenstereotyp, das Bild der schwarzen Messe und gegen die daraus entspringenden Vorurteile als Teile einer Angst vor dem Okkulten. Auch Gardners Roman verarbeitet das Thema bereits, wenn auch nur mit einem schwachen Gegenwartsbezug.

[225] Vgl. für eine auch über die Wicca-Religion hinaus perspektivierte Geschichte der „Satanic Abuse Mythology" LaFontaine (1999).

Drittens beziehen sich Gardners Werke bei der Konstruktion okkulten Wissens auf historiographisches Wissen, primär auf die sogenannte „Murray thesis“ (Hutton 1999b: 199). Die Ägyptologin Margaret Murray wird als eine entscheidende Vorarbeiterin von Wicca betrachtet:

> Her significance here, and the one which has provided her widest public reputation, is that she appeared to become the first person to provide supporting evidence, based upon systematic research, for the long-rehearsed theory that the victims of the early modern witch trials had been practitioners of a surviving pagan religion. (Hutton 1999b: 194)

Diese These ist Grundlage für die Darstellung von Geschichte in *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* in ihrer Formierungsphase. Nicht umsonst spielt der Roman in „the central middle ages, at which time, according to the Murray thesis, that religion was most highly developed“ (Hutton 1999b: 225). Gardner knüpfte in seinen Texten an die von Murray behauptete Tradition an und verkündete Wicca als das Wiedererstarken einst verfolgter Anhänger einer heidnischen Hexenreligion. Mit ihren Werken *The Witch Cult in Western Europe* (1921) und *The God of the Witches* (1933) lieferte Murray die Grundlage für Gardners Entwurf der Wicca-Religion, der ihr Selbstbild entscheidend prägen sollte.[226]

Viertens ist das okkulte Wissen von Wicca nicht als reine Innovation Gardners zu bezeichnen, sondern auch als Rekurs auf vorgängige okkulte Traditionen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts florierten. So gab es in diesem Zeitraum verschiedene Gruppen, die der o.g. „love of marvels and mysteries“ (Hutton 1999b: 252) Rechnung trugen. Gardner besaß „experience of tribal animism, spiritualism, Freemasonry, Co-Masonry, the Fellowship of Crotona, the OTO, the Folk-Lore Society, the Ancient Druid Order, and the Order of Woodcraft Chivalry“ (Hutton 1999b: 239). Historiker haben Gardners Texte in ein komplexes Netzwerk von Bezügen auf vorhergehende Traditionen gestellt. *High Magic's Aid* steht „at a sort of crossroads, for its sympathies are divided equally between the witch religion and the ‚high magic' of learned magicians.“ (Hutton 1999b: 223) Nicht zufällig trägt der Roman mit „Scrire. O.T.O. 4 = 7“ den (falsch geschriebenen)[227] Namen und Rang Gardners in Aleister Crowleys *Ordo Templis Orientis*. Die Existenz von Geheimbünden, die nach okkultem Wissen strebten, ist

[226] Vgl. Hutton (1999b: 194-203) für eine Rezeptionsgeschichte von Murrays These und Wiedemann (2007: 241-243) für einige Parallelen zwischen Murrays Werk und dem Hexenbild der Wicca-Religion.
[227] Richtig müsste es *Scire* heißen, das lateinische Wort für ‚wissen' (vgl. Hutton 1999b: 222).

somit eine kontextuelle Voraussetzung für das Erscheinen von Gardners Werken. Gleichzeitig sind okkult orientierte Geheimbünde als eine Ursache der o.g. Angst zu verstehen. So waren es nicht nur „defenders of british decency“ (Hutton 1999b: 266) wie Summers, Fabian und Wheatley, die die Angst vor dem Okkulten schürten, aber selbst keinen Kontakt dazu hatten, sondern auch real existierende Okkultisten selbst. Aleister Crowley steht exemplarisch dafür, dass die Faszination des Okkulten und die Angst davor in engem Zusammenhang stehen: „[…] Crowley provides a perfect illustration of how even a modern magician who rejected the whole notion of Satan could at the same time play his part in reviving old stereotypes of supernatural menace.“ (Hutton 1999b: 257) Er ist nicht nur als eine Inspirationsquelle Gardners zu werten, sondern durch seine provokante Art auch als eine Ursache für eine anti-okkultistische Hetzkampagne, die von 1920 bis 1933 in einer ersten Welle aufkam und sich in den 50er Jahren zu einem „onslaught“ (Hutton 1999b: 266) steigerte.

Die Analyse der beiden Texte Gardners trägt in Bezug auf diese Entwicklungen sowohl den im ersten Teil dieser Arbeit vorgestellten Dimensionen okkulten Wissens als auch der besonderen Stellung Gardners als Konstrukteur der Tradition einer neuen Religion Rechnung. Zuerst erfolgt die Analyse von *High Magic's Aid*, danach die von *The Meaning of Witchcraft*. Kapitel 4.3 greift dann die Ergebnisse auf, um gattungsspezifische Funktionspotentiale beider Texte mit Blick auf die Darstellung von Geschichte zu vergleichen.

4.1 Die Kooperation von zeremonieller Magie und Hexerei in *High Magic's Aid*

> „I have described in fiction the working of such a ‚gentleman's' agreement in my novel, *High Magic's Aid*.“
> (*TMoW*: 115)

High Magic's Aid kombiniert okkultes Wissen aus zwei Bezugsfeldern: Hexerei[228] und zeremonielle Magie. Daher sind die folgenden Fragestellungen nicht blockhaft für einen Komplex okkulten Wissens, sondern vergleichend zu

[228] Gardner verwendet den Begriff ‚Wicca' in *High Magic's Aid* noch nicht. Um den Vergangenheitsbezug des Romans zu betonen, wird im Folgenden stattdessen von Hexerei gesprochen.

beantworten. Damit unterscheidet sich *High Magic's Aid* von esoterischen Romanen wie Farrars *The Twelve Maidens, Omega* und anderen, in denen okkultes Wissen nur durch Hexen repräsentiert wird.

In Gardners Roman stehen die Hauptfiguren Thur und Morven als sich ergänzendes Kontrastpaar und Repräsentanten der okkulten Systeme. Er praktiziert die zeremonielle *high magic*, sie die heidnische Hexerei. Hutton stellt eine These darüber auf, wie sich die beiden okkulten Systeme zueinander verhalten:

> The heroine has grown in dignity, so that although she follows the will of the first of the male trio (as all do), she achieves a dominance over the younger two, and initiates them into her religion. The latter is shown as possessing an equal status to the ‚high' ritual magic worked by the dominant male, being more closely linked to the forces of nature and to the common people, while the other is better suited for an intellectual elite. (Hutton 1999b: 224)

Die These des gleichen Status wird anhand der folgenden Fragestellungen präzisiert.[229] Diese machen deutlich, dass die interdiskursive Reintegration von Hexerei und zeremonieller Magie nicht dem Selbstzweck dient, sondern im Verbund mit Elementen anderer Bezugssysteme als kulturkritischer Metadiskurs und imaginativer Gegendiskurs fungiert.

Erstens wird die narrative Konstruktion der okkulten Praxis von Hexerei und zeremonieller Magie auf ihre Funktion als kulturkritischer Metadiskurs hinsichtlich der Kirche befragt. Dies trägt vor allem der Dimension okkulten Wissens als Wissen für okkulte Praxis Rechnung. Erarbeitet wird, wie die narrative Konstruktion des Hexensabbats ein Selbstbild der Hexerei entwirft, das dem anti-satanistische Hexenstereotyp widerspricht und es zu einer Kritik an der Kirche verwendet. Auch die zeremonielle Magie hat ein kirchenkritisches

[229] Nicht behandelt wird die Frage nach okkultem Wissen als Lebenswissen. Die Strukturprinzipien okkulter biographischer Narrationen sind in einer Aussage Morvens nachweisbar: „„Why', said she, ‚having rested for a while in the lovely country on the other side of life, we come back again, and are reborn on this earth. We ever progress, but to progress we must learn, and to learn oft means suffering. What we endure in this life fits us for a better existence in the next, and so we be heartened to endure all the troubles and trials here, for we know that they but help us to higher things. Thus the gods teach us to look forward to the time when we be not men any more ... but gods!'" (*HMA*: 84) Das Leben wird als evolutionärer, teleologischer und gegenwärtig noch nicht abgeschlossener Prozess in Richtung Gottwerdung geschildert. Damit gehen die Positivierung des Lebens und die Überwindung des Todes durch Reinkarnationsvorstellungen einher.

Potential, das allerdings inhaltlich anders gelagert ist und daher separat behandelt wird.

Danach folgt zweitens ein Vergleich der unterschiedlichen narrativen Konstruktionen der Evidenz für Hexerei und zeremonieller Magie. Dieser nimmt den Rechtfertigungsbedarf okkulten Wissens gegenüber einem rational geprägten Weltbild in den Blick, d.h. die epistemologische Dimension des okkulten Wissens. Gezeigt werden die unterschiedliche Verteilung der Evidenz der beiden okkulten Systeme und die Funktion ihrer Kooperation als imaginativer Gegendiskurs.

Drittens schließlich ergänzt die Frage nach Fiktionssignalen die Ergebnisse der ersten beiden Fragestellungen. Diese Vorgehensweise präzisiert in literaturwissenschaftlicher Perspektive Huttons Feststellung, dass in *High Magic's Aid* faktisches Wissen unter dem Deckmantel der Fiktion vorliegt.

4.1.1 Die narrative Konstruktion eines Selbstbildes des Hexensabbats als Antwort auf das anti-satanistische Hexenstereotyp und die Angst vor dem Okkulten

> „A REAL WITCH gets the same pleasure from squelching a child as you get from eating a plateful of strawberries and thick cream."
>
> (Dahl 2001: 4)

Ein zentrales Motiv der Angst vor dem Okkulten zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist der Hexensabbat. Die Ausschweifungen, Blasphemien und Gräueltaten, die im anti-satanistischen Hexenstereotyp Hexen ausmachen, liegen in der Idee des Hexensabbats in einem Ereignis verdichtet vor. Wicca-Literatur muss sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gegen die Vorurteile rechtfertigen, wenn sie Hexen in ein positives Licht rücken will. *High Magic's Aid* bleibt jedoch bei einer reinen Rechtfertigung nicht stehen. Der Roman entwirft vielmehr ein Selbstbild des Hexensabbats, das die *Murray thesis* aufgreift, affirmativ ausgestaltet und mit den anderen Elementen des Romans kombiniert: „The witch religion portrayed is that of Murray's God of the Witches in virtually every detail […]." (Hutton 1999b: 225) Aus diesem Selbstbild der Hexenreligion und ihrer Sabbate scheinen

die Defizite der Kirche auf. Diese Kritik an der Kirche wird nicht nur explizit in Figurenrede thematisiert, sondern durch eine spezielle narrative Konstruktion des Hexensabbats auf eine Weise perspektiviert, deren Funktionen im Folgenden aufgezeigt werden. Darauf folgt der Vergleich zum kirchenkritischen Potential der zeremoniellen Magie.

Die Perspektivenstruktur des Romans ist so angelegt, dass Hexensabbate zunächst in drei sekundären Erzählungen retrospektiv von Figuren erzählt werden. Die erste Perspektive ist die Thurs, eines gebildeten Beobachters und Teilnehmers mit beschränktem Zugang zum Sabbat. Er verdeutlicht Olaf und Jan, dass Hexen nicht den Satan, sondern den Fruchtbarkeitsgott Janicot anbeten, den ein Hohepriester personifiziert (vgl. *HMA*: 38).[230] Kinder treten nicht als Opfer auf, sie erhalten vielmehr Initiationen und Segnungen von Janicot. Statt böser Magie steht die Verehrung des Fruchtbarkeitsgottes im Mittelpunkt, was auch nacktes Tanzen um ein Feuer und „much love-making" (*HMA*: 39) beinhaltet. Die klassische Idee des Hexenfluges auf dem Besen erzählt Thur als Fruchtbarkeitstanz auf beliebigen Holzstöcken (vgl. *HMA*: 38). Der Sabbat findet geheim statt, da die Gefahr besteht, von der Kirche entdeckt und bestraft zu werden. Thurs Wissensstand ist eingeschränkt, da er sich nicht an alle Details erinnert, nur wenige Male teilgenommen hat und er als nicht initiierter Teilnehmer nicht Zugang zu allen Riten hatte (vgl. *HMA*: 38f.). Er konnte nicht Zeuge der okkulten Praktiken sein, im Vordergrund steht stattdessen der Sabbat als lebensbejahendes Fest und Verehrung des Fruchtbarkeitsgottes. Die Adressaten seiner Erzählung sind Olaf und Jan, deren Vorurteil gegen Hexen vom anti-satanistischen Hexenstereotyp bestimmt ist. Thur kritisiert es als „silly fable invented by the church" (*HMA*: 38). Mit Thurs Bericht sind die meisten Elemente des Stereotyps als dämonisierende Fremdzuschreibung der Kirche entlarvt. Bereits mit dieser ersten Erzählung ist dieses typische Argument emischer Geschichtsschreibung von Wicca explizit ausgesagt. Der Text belässt es nicht dabei, sondern fächert eine komplexere Konstruktion auf.

[230] Diese Idee hat Gardner von Murray: „[…] including its dedication to a single male deity of fertility, whose name is given here [in *High Magic's Aid,* MG] (again taken from Murray) as Janicot." (Hutton 1999b: 225)

Die zweite Perspektive ist die der Hexe Morven, die von den Hexensabbaten ihrer Kindheit erzählt. Die Perspektive ist nicht die eines gebildeten Beobachters, sondern die eines erlebenden Kindes. Elemente des Stereotyps wie Kindsopfer und Satansverehrung werden erneut aufgegriffen und ausgeführt. Die Bewusstseinsdarstellung Morvens und ein kurz berichteter Dialog zwischen ihr und Janicot betonen, dass sie die Ereignisse als feierlich, wunderbar und himmlisch empfindet (vgl. *HMA*: 68). So bestätigt die Perspektive eines Kindes, eines vermeintlichen Opfers von Infantizid und Kannibalismus, dass die Sabbate lebensbejahende Feste sind. Auch die Frage nach dem Flug auf dem Besen wird abermals aufgegriffen und genauso beantwortet wie zuvor. Okkulte Praktiken werden nur unpräzise als „wicked und beautiful things" (*HMA*: 68) zur Erzeugung von Fruchtbarkeit und Gesundheit angedeutet, was ebenfalls auf die Bejahung des Lebens hinweist. Während Thurs Erzählung die Angst vor Verfolgung nur thematisiert, geht Morvens Erzählung in eine Schilderung der Verfolgung selbst über. Darin begeht die Kirche einige der Gräueltaten, die dem Stereotyp nach Hexen praktizieren. Das Kind wird Opfer, aber nicht Opfer des Satans, sondern der Kirche, die es foltert, verhört und zwingt, bei der Verbrennung seiner Mutter zuzusehen. Damit wird der Hexensabbat nicht nur als lebensbejahendes Fest gerechtfertigt, sondern explizit als ein Selbstbild entworfen, das im direkten Gegensatz zu lebensverachtenden Praktiken der Kirche steht.

Erst nachdem zwei Erzählungen von Figuren die moralisch-ethische Unbedenklichkeit des Hexensabbats bestätigt haben, beschreibt eine dritte Binnenerzählung die üblichen okkulten Praktiken. Die Perspektive ist die einer noch unerfahrenen Hexe. Morven berichtet davon, dass sie zwar keine Magie (vgl. *HMA*: 117), aber eine einfachen Wahrsagetechnik praktiziert habe (vgl. 119). Weiterhin ist sie Zeugin von Invokationen und anderen Wahrsagepraktiken geworden. Das Element des anti-satanistischen Hexenstereotyps *maleficium* tritt somit erst spät auf.

Denkbar wäre, dass der Roman die drei sekundären Erzählungen von Erinnerungen der Figuren durch ein Ereignis eines Sabbats in der primären Erzählung definitiv bestätigt. Das ist jedoch nicht der Fall. Die einzige Version eines Hexentreffens, die keine retrospektive Binnenerzählung ist, wird explizit als

„but a meeting“ (*HMA*: 210) und nicht als Sabbat bezeichnet. Die Figuren Olaf und Jan empfinden das Treffen als harmlos und angenehm. Auch Nacktheit, Tanz und „some coarse love-making“ (*HMA*: 230) erschrecken die beiden nicht. Die drei retrospektiven Erzählungen der Figuren bereiten eine Toleranz dieser Figuren hinsichtlich typischer Elemente des anti-satanistischen Stereotyps vor, diese Toleranz wird jedoch nicht durch einen Hexensabbat herausgefordert, sondern nur durch ein unspektakuläres, sabbatähnliches Treffen.

Die Kirche erscheint durch das in den drei Erzählungen inszenierte Selbstbild der Sabbate in *High Magic's Aid* als Generator von Vorurteilen und als brutaler Aggressor, der eine Konkurrenzreligion ausrotten will. Der Roman führt die Kirche als Schuldige des in Wicca typischen Hexengenozids vor, ohne einen Hexensabbat in der primären Erzählung geschehen zu lassen. Die Perspektivierung des Hexensabbats, die sich aus drei sekundären Erzählungen mit unterschiedlichen Perspektiven zusammensetzt und dann mit dem nur sabbatähnlichen Treffen in einen Antiklimax läuft, könnte als defizitäres Mittel zum Angriff auf das anti-satanistischen Hexenstereotyp betrachtet werden. Die narrative Konstruktion hat jedoch drei Funktionen für die Rechtfertigung durch Kirchenkritik.

Erstens bleiben durch die Mehrfachkonstruktion aus verschiedenen Perspektiven alle drei Versionen des Hexensabbats gleichgestellt. Ein vollständiger Sabbat in der primären Erzählung wäre den Sabbaten in den sekundären Erzählungen formal übergeordnet. Er würde dem Leser als eigentlichste und unmittelbarste Version des Sabbats aufscheinen. Stattdessen stehen der dämonisierenden Fremdzuschreibung der Kirche Zeugenberichte eines gebildeten Beobachters und Teilnehmers mit beschränktem Zugang, eines erlebenden Kindes und einer noch unerfahrenen Hexe gegenüber. Das Gegenbild erhält durch diese Perspektivierung eine größere Komplexität und mehr Intersubjektivität als es durch eine einzelne, eigentlichste Version eines Sabbats möglich wäre. Die Unterdrückung der Kirche bleibt dennoch in der Gegenwart der primären Erzählung bestehen, da das sabbatähnliche Treffen nur ein Abglanz früherer Feste ist.

Zweitens ist die narrative Konstruktion so angelegt, dass die okkulte Praxis der Hexe Morven vom Ereignis des Hexensabbats separiert bleibt. Sowohl die Perspektive des gebildeten Beobachters Thur als auch die des Kindes Morven und die der älteren Morven weisen Lücken hinsichtlich der okkulten Praktiken der Sabbate auf. Es bleibt insgesamt bei einer auffällig kurzen Thematisierung der Praktiken. Auch auf dem sabbatähnlichen Hexentreffen findet keine okkulte Praxis statt, die Politik der Rache Jans steht im Vordergrund. Die Erzählungen wirken der von der Kirche ausgehenden Dämonisierung des Sabbats entgegen. Damit wird die kirchliche Verkürzung des Stereotyps einer Hexe, das nur auf dem Bild des Sabbats beruht, sichtbar gemacht. *Maleficium*, das Element des Stereotyps, das am heikelsten für die Abgrenzung okkulter Praxis ist, wird ausgespart, damit die Auseinandersetzung mit dem instrumental-magischen Sinnzusammenhang getrennt vom Problem des Sabbats behandelt werden kann.

Während die narrative Konstruktion des Hexensabbats auf die beschriebene Weise mit Kirchenkritik auf die Angst vor dem Okkulten antwortet, ist das kirchenkritische Potential der zeremoniellen Magie anders beschaffen. Eine Identifizierung eines Stereotyps als dämonisierende Fremdzuschreibung, eine korrigierende Konstruktion eines Selbstbildes und eine daraus wirkende Kritik an der Kirche sind zwar festzustellen, die Schwerpunkte liegen aber anders.

Erstens bleiben die Vorurteile gegen zeremonielle Magie blass im Vergleich zu den Vorurteilen gegen Hexen. Die schwarze Messe wird im Roman primär auf Hexerei bezogen. Es gilt ein pauschales Magieverbot, das auf einer Gleichsetzung von Hexerei und zeremonieller Magie basiert. Die Darstellung der zeremoniellen Magie steht in einer Spannung zwischen einer Betonung der Ähnlichkeiten zur Hexerei und dem Hervorheben der Unterschiede. Jan befürchtet im ersten Kapitel, für die zeremonielle Magie seine Seele verkaufen zu müssen. Er bezieht damit die Idee des Teufelspaktes, die auch zentral für das anti-satanistische Hexenstereotyp ist, auf zeremonielle Magie. Damit wird das Bild von okkulter Praxis erzeugt, das Gardner in der „Introduction“ zur Sprache bringt. „The devil jumped up and you sold him your soul“ bezeichnet darin *magic* und *witchcraft*. Im Verlauf des Romans werden dann jedoch Unterschiede der okkulten Systeme betont: „Witchcraft is different. It is a rival religion to Christianity, a religion of love,

pleasure and excitement. Therefore does the Church suppress it with fire and many huntings, lest the people forsake in numbers the Saints, and the stony way of life they preach.“ (*HMA*: 86f.) Zeremonielle Magie ist keine Konkurrenzreligion. „Love, pleasure and excitement“, die lebensbejahenden Elemente der Hexerei wie Fruchtbarkeitsgötter, Besen als Phallussymbole, ritueller Sex und die Initiation von Kindern, die als Dämonisierung der Kirche entlarvt werden können, kommen in zeremonieller Magie nicht vor. Während das Stereotyp der Hexerei diese im wirksamen Bild des Hexensabbats vereint, steht die zeremonielle Magie lediglich unter dem wenig komplexen Verdacht, wie alle okkulten Praktiken auf einem Teufelspakt zu basieren.

Aus diesem vergleichsweise schwachen Vorurteil ergibt sich zweitens ein wenig komplexer Bedarf an Korrektur. Während der Roman eine ganze Reihe von Praktiken der Hexerei korrigierend umdeutet, muss er bezüglich der zeremoniellen Magie lediglich inszenieren, dass diese nicht mit dem Teufel im Bunde steht. Dies geschieht über die Integration eines weiteren Referenzbereiches, über den Anschluss zeremonieller Magie an einen Pantheon, der der Theologie der Kirche entspricht: „The God whom the Magicians invoke is the same One that the monks pray to […].“ (*HMA*: 14) Der Anschluss an die Theologie der Kirche bringt eine narrative Rekontextualisierung mit sich, die einige Semantiken und Sinnzusammenhänge des Referenzbereichs umwertet. Zum einen wird der Unterschied zwischen Magie und Religion nivelliert, d.h. zwischen Kontrolle und devoter Unterordnung, so wie in klassischen Magietheorien formuliert (vgl. 2.3.3). „[T]o pray differently“ (*HMA*: 14) heißt für Thur, einen direkten Zwang auf den Empfänger des Gebets auszuüben: „[*U]nless I get what I want, thou wilt surely suffer.*“ (*HMA*: 82) Die Bedeutung des Begriffs Gebet wird radikal verändert. Zum anderen wird das Pantheon des Christentums um zusätzliche Entitäten bereichert. Da das christliche Bild des allmächtigen Gottes nicht beibehalten werden könnte, wenn Gott sich zwingen ließe, geht die zeremonielle Magie von zusätzlichen Entitäten aus. Diese zusätzliche Entitäten, „powerful demons and spirits“ (*HMA*: 82), ähneln Thur zufolge den Heiligen der Kirche darin, dass sie in der Hierarchie göttlicher Wesen niedrig genug sind, um direkt angesprochen zu werden. Gott sei zu groß, um sich für Menschen zu interessieren, selbst der Rang von Jesus und Maria wäre noch zu hoch. Während

die Hexerei von heidnischen Göttern ausgeht, schließt die zeremonielle Magie auf diese Weise an die Theologie der Kirche an. So wird die Verknüpfung von Magie und Teufel aufgebrochen und Magie in einen Sinnzusammenhang mit Gott gebracht.

Diese Korrektur des Stereotyps der zeremoniellen Magie als teuflisch entwirft *High Magic's Aid* nicht nur durch die explizite Figurenrede der Magierfigur Thur. Der Roman konstruiert sie durch verschiedene narrative Darstellungsverfahren. Erstens sorgt die Intertextualität des Romans für das Zusammenführen zeremonieller Magie und der Bibel der christlichen Tradition. Bibelverse werden in den Ritualen des Romans häufig zitiert (vgl. *HMA*: 149, 256, 266). Intertextualität schwächt den Unterschied zwischen der *appropriation* der Religion und der Autorität des Magiers ab, so wie im folgenden Fall von „to pray differently" (*HMA*: 14):

> Clasping his hands loosely before he began to recite in a low, clear voice Psalm cii, which begins:
> „Hear my prayer, O Lord
> And let my cry come unto Thee
> Hide not Thy face from me,
> In the day when I am in trouble incline Thine ear unto me
> In the day when I call answer me speedily." (*HMA*: 149)

Der Vers betont die Möglichkeit des Zugriffs auf die größere Realität für praktische Zwecke („trouble"). Die Autonomie des Subjekts hinsichtlich des Zugriffs, die den Unterschied zwischen autoritärer Zauberformel und devotem Gebet ausmacht, scheint in „speedily" auf. Die Kräfte Gottes werden zeitnah erbeten, was dem Gebet einen autoritären Ton verleiht. Die Anaphern „In the day when I" und die Endreime „thee" und „me", die sich auf alle drei Silben von „speedily" reimen, geben dem Gebet eine Struktur lautlicher Wiederholung, das es ebenfalls in die Nähe einer Zauberformel rückt. *High Magic's Aid* nimmt einen *appeal to tradition* vor, um die Vereinbarkeit der zeremoniellen Magie mit der kirchlichen Theologie zu zeigen. Die Betonung von Ähnlichkeiten beim Import von Wissen in einen Text nennt Hammer „pattern recognition" (2001: 160, kursiv im Original), ein hochgradig selektiver und reduktiver Prozess.[231] Die

[231] Das dafür typische „massive disembedding" (Hammer 2001: 44), mit dem Gardner den Anschluss an die Bibel versucht, zeigt sich in der Tatsache, dass es sich bei Psalm 102 um den „Fünften Bußpsalm" (Luther, revidierte Fassung 1984) handelt, der aus 28 Versen besteht. Die 26 Verse, die Gardners Figur Thur nicht zitiert, sind nicht an die Autonomie des Subjekts im okkulten Sinnzusammenhang anschließbar, da sie die Buße, d.h. eben die devote Unterordnung unter den

ausgewählten intertextuellen Verweise auf die Bibel sind für den Leser überprüfbar und an Erfahrungen wie das Aufsagen oder Beten von Bibelversen anschließbar. Die intertextuellen Verweise sind mit der Angabe der Kapitel genau genug gestaltet, um überprüft werden zu können.

Weiterhin rekurriert die zeremonielle Magie durch die intertextuellen Verweise auf den *Key of Solomon* auf die biblische Person Salomo. Die intertextuellen Bezüge auf den *Key* weisen eine niedrigere Quantität und Intensität auf als die Bezüge auf die Bibel. Der Unterschied kann funktionell begründet werden: Verweise auf den *Key* sind, mit Ausnahme des Namens Salomo, im Gegensatz zu Verweisen auf die Bibel kaum an das Wissen und die Erfahrungswirklichkeit etischer Leser anschließbar, da diese über keinen Zugang zu dem seltenen frühmodernen Grimoire besitzen und auch noch nicht an okkulten Ritualen teilgenommen haben. Verweise auf den *Key* dienen nicht dem Anschluss an das Vorwissen des Lesers, sondern zur Konstruktion des okkulten Wissens als einer Tradition der *philosophia perennis*, in der die Bibel und das Zauberbuch in einem Verhältnis der Kompatibilität stehen. Die Korrektur des Bildes von zeremonieller Magie durch die Erweiterung des Pantheons der Kirche knüpft folglich nicht nur an die Bibel an, sondern erweitert die Tradition um den *Key*.

Neben der Intertextualität demonstriert ein Evidenzereignis die Vereinbarkeit von christlicher Theologie und zeremonieller Magie durch die Bewusstseinsdarstellung einer Gotteserkenntnis. Während die Korrektur des Bildes vom Hexensabbat in Ereignissen der sekundären Erzählungen vorliegt, bestätigt ein Ereignis der primären Erzählung die Unbedenklichkeit der zeremoniellen Magie:

> As Bartzebal had materialised from the smoke of the incense, grown from all the emotional reactions of the past hour's events, and the thought which persisted and grew in strength was that God was a reality of the greatest moment to him, Jan Bonder. Hitherto he had only associated God with the Church, because of what the Church was to him, he had dismissed God as no better than the Church, which called himself his. Jan had heard Thur solemnly pray that God would aid him, and here, before his bewildered eyes, God had manifested himself. […] The Church denounced what Thur was doing, declaring it to be sinful, punishable by death, and forbidden by God. Yet it was God who was aiding Thur. Jan knew that Thur was not working through the devil, as the Church said, all sorcerers worked, because one cannot invoke the devil in God's Sacred Name. (*HMA*: 279f.)

Willen Gottes betonen. Die Dialogizität der Intertextualität, die ideologische Spannung zwischen der Bibel und Gardners Roman, wird durch die Beschränkung auf zwei Verse gering gehalten.

Das Evidenzerlebnis bestätigt durch die Bewusstseinsdarstellung Jans, was Thurs Figurenrede und die intertextuellen Verweise behaupten. Weil es ‚Gebet' ist, was Thur praktiziert, und weil es derjenige heilige Name Gottes ist, den auch die Bibel verwendet („JHVH", *HMA*: 278), kann Bartzebal keine teuflische Entität sein. Die Erfahrung Jans bestätigt das Selbstbild zeremonieller Magie als Gegenbild zur kirchlichen Dämonisierung. Die sinnliche Evidenz der Gotteserkenntnis, „heard solemnly pray" und „before his bewildered eyes", ist so stark, dass Jan sich den Versuch zutraut, den widerspenstigen Bartzebal zu kontrollieren: „‚Thou hast no power to contravene the will of god,' said Jan doggedly. ‚And if it be His will, I shall succeed, because my own will burns bright,' […]." (*HMA*: 284). Der Unterschied von Religion und Magie, von Unterordnung unter Gottes Willen und Zentrierung auf den eigenen Willen, wird durch die Annahme einer Deckungsgleichheit beider Willen nivelliert. Die Evidenz des Ereignisses bestätigt nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch die Übereinstimmung seines Willens mit dem des Magiers.

Die kirchenkritische Funktion dieses Gegenbildes zur Gleichsetzung von zeremonieller Magie mit einem Teufelspakt liegt in seiner Rückwirkung auf das Bild der Kirche. Hinsichtlich des Hexensabbats erscheint die Kirche als dämonisierende Institution, die eine Konkurrenzreligion durch Missdeutung von Praktiken unterdrückt und die Gräueltaten begeht, die sie der Hexerei vorwirft. Die Unterdrückung der zeremoniellen Magie erfolgt im Text aus anderen Gründen, sie erzeugt dementsprechend ein anderes Bild der Kirche. Hutton schreibt über die zeremonielle Magie, sie sei „better suited for an intellectual elite" (1999b: 224). Das ist an sich zwar richtig, so könnte allerdings der Eindruck entstehen, das okkulte Wissen der zeremoniellen Magie sei wegen seiner Komplexität nur in einer Elite zu finden, die im Vergleich zur breiten Masse intelligent genug ist. Der Roman formuliert jedoch eine andere Antwort: „‚Does Holy Church permit such things? It seems strangely at variance with her teaching.' Thur laughed: ‚Yet the answer to that is simple. Art Magic can only be performed by the learned, and learning is centred only in the church.'" (*HMA*: 39) Das okkulte Wissen ist elitär, weil die Elite Ausschlussverfahren wie die Dämonisierung des Wissens und die Monopolisierung von Bildung einsetzt. Die Kirche erscheint so im Roman als gierige, machtbesessene und dekadente Elite.

Dies zeigt sich an der Figur des Abbot. Er befragt am Ende des Romans Jan nach dem Verbleib der Schriftrollen, die den Zugang zur zeremoniellen Magie ermöglichen. Ziel ist nicht, die Rollen zu zerstören, um die Welt vor dem Paktieren mit dem Teufel zu bewahren, sondern sie in den Besitz der Kirche zu bringen. Der alte und vom Alkohol gezeichnete Abbot will seine Jugend okkult wiederherstellen, um Alter und Tod zu entrinnen (vgl. *HMA*: 342f.). Die Hausdurchsuchungen bei Thur erinnern somit zwar an die Verfolgung von Hexen, sie sind jedoch anders motiviert. Ziel ist die Elitisierung okkulten Wissen zwecks Machterhalt und weiterhin auslebbarer Dekadenz, nicht die Ausrottung des Wissens einer Konkurrenzreligion.

High Magic's Aid antwortet bei der Konstruktion okkulten Wissens im Sinne eines kulturkritischen Metadiskurses auf die Angst vor dem Okkulten und das Stereotyp des Hexensabbats als schwarze Messe. Die beiden okkulten Systeme Hexerei und zeremonielle Magie werden hinsichtlich dieser Angst durch die Konstruktion eines Selbstbilds als Opfer gerechtfertigt. Die Begründung der Angst als dämonisierende Fremdzuschreibung übt Kritik an der Institution Kirche. Die Zusammenführung der beiden okkulten Systeme ermöglicht unterschiedliche Aspekte von Kirchenkritik. Die von den beiden okkulten Systemen ausgehende Kritik ist inhaltlich unterschiedlich gelagert und unterschiedlich narrativ konstruiert.

Hinsichtlich der Hexerei setzt die Auslagerung der Sabbate in sekundäre Erzählungen aus drei Versionen unterschiedlicher Perspektiven ein geschlossenes Bild der Hexerei zusammen, das die Elemente des Stereotyps wie Kindsopfer, Sexorgien, Satansverehrung und den Ritt auf dem Besen korrigiert. Die Auswirkungen der Hexenverfolgung sind in der Gegenwart der primären Erzählung noch präsent. Das sabbatähnliche Hexentreffen ist durch die Unterdrückung der Kirche nur ein Abglanz der einst lebensbejahenden Sabbate. Das Selbstbild des Sabbats widerspricht dem anti-satanistischen Hexenstereotyp zusätzlich dadurch, dass okkulte Praxis nicht der Schwerpunkt der Sabbate ist. Einer verkürzten Definition von Hexerei über das Ereignis des Sabbats wird so entgegengewirkt. Die Kirche erscheint als Aggressor einer versuchten Ausrottung der lebensbejahenden Konkurrenzreligion. Die Darstellung der zeremoniellen

Magie stellt die Kirche dagegen als gierige, machtbesessene und dekadente Elite dar, die das entsprechende okkulte Wissen für eigene Ziele monopolisieren will. Die Dämonisierung der zeremoniellen Magie als Teufelswerk ist weniger komplex als das Bild vom Hexensabbat. Das Stereotyp wird zu Beginn des Romans in der Figurenrede explizit korrigiert und am Ende in einem Ereignis der primären Erzählung durch die Bewusstseinsdarstellung einer sinnlich evidenten Gotteserkenntnis bestätigt. Der Roman tritt der Angst vor dem Okkulten zwar durch die Differenzierung von Hexerei und zeremonieller Magie mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen entgegen, gemeinsam ist der gesamten Rechtfertigung okkulten Wissens jedoch die Kritik an der Institution Kirche. Gardner verzichtet auf einen expliziten Bezug auf die gegenwärtige Wicca-Religion, sondern bleibt bei Kirchenkritik mit Bezug auf das Mittelalter. Welche Funktionen dieser Vergangenheitsbezug mit Bezug auf die *Murray thesis* hat, welche Form des Gegenwartsbezugs dennoch vorliegt und wie sich beide zur Darstellung von Geschichte in Gardners Populär-Esographie *The Meaning of Witchcraft* verhalten, ist Gegenstand von Kapitel 4.3.

4.1.2 Die Kooperation von Hexerei und zeremonieller Magie bei der Konstruktion von Evidenz als Rechtfertigung gegen Irrationalitätsvorwürfe

> „It is the fashion to-day [sic] to laugh at the Magus and his pretentions, to picture him as either a charlatan or a doddering old fool, and bearing the slightest resemblance to the men who were in fact, the scientists of the day, who gave us alcohol, but not the Atom Bomb."
>
> (*HMA*: 254)

Ein zweiter Aspekt der Kooperation von zeremonieller Magie und Hexerei ist die Frage, wie die Entwicklung von Evidenz beider okkulter Systeme narrativ konstruiert wird. Während die Inszenierung des Hexensabbats der Rechtfertigung der Hexerei und Kritik der Kirche aus ethisch-moralischer Perspektive als Antwort auf die Angst vor Inhalten des okkulten Wissens zu Beginn des 20. Jahrhunderts dient, rückt nun der Rechtfertigungsbedarf des okkulten Wissens gegen Vorwürfe der Irrationalität in den Blick. Mit der Analyse der epistemologischen Dimension des okkulten Wissens in *High Magic's Aid* kann gezeigt werden, dass für Hexerei und zeremonielle Magie durch die

Bewusstseinsdarstellung und die Perspektivenstruktur unterschiedliche Formen von Evidenz konstruiert werden, die bei der Validierung okkulten Wissens ergänzend ineinandergreifen. Da der Roman aufgrund seines mittelalterlichen *settings* moderne Naturwissenschaft nicht ohne Weiteres als Referenzbereich verwenden kann, erarbeitet die Analyse abschließend die rationalistische Bezugsfolie der Validierung okkulten Wissens.

Das erste Ritual Thurs ist für alle Beteiligten ein zweifelloses Evidenzereignis zeremonieller Magie. Das prinzipielle epistemologische Problem der Evidenz von Invokationen, bei denen ein beschworenes Wesen aus dem Körper eines Menschen heraus spricht, besteht in der Frage, ob die Rede des Betroffenen nicht seine eigene ist. Dieses Problem verschärft sich durch die Tatsache, dass rituelle Besessenheit unterschiedliche Grade der Verdrängung des Subjekts zugunsten der fremden Entität aufweisen kann, so wie in Kapitel 2.3.4 anhand der Praktiken *Shadowing* und *Aspecting* besprochen. *High Magic's Aid* inszeniert keine völlige Verdrängung von Olafs Bewusstsein. Die Bewusstseinsdarstellung reißt während der Invokation nicht ab, vielmehr richtet Olaf seine Aufmerksamkeit nach einer längeren Introspektion wieder nach außen. Mehrmals wird darauf hingewiesen, dass er „master of himself" (*HMA*: 18) ist. Obwohl dies darauf hindeuten könnte, dass die Worte „Seek the Witch of Wanda" (*HMA*: 19) seine Worte sind, beschreibt der Text die Äußerungen Olafs als „words whose import he knew not" (*HMA*: 19). Keine der Figuren zweifelt die Wahrheit dieses Wissens an. Jan stellt lediglich die Brauchbarkeit des Wissens für seinen geplanten Feldzug in Frage, nicht aber die Wahrheit des Wissens, das zum Ereignis geführt hat. Der autonome Zugriff auf eine Entität der größeren Realität wird intersubjektiv verifiziert.

Die Evidenz für die Teilhabe des Menschen an der größeren Realität bleibt dagegen auf die Figur Olaf beschränkt. Da er genau die Angst erlebt, vor der Thur ihn vor dem Ritual warnt, wird die Wahrheit von Thurs Wissen von ihm auch emotional bestätigt. Die Bewusstseinsdarstellung konstruiert eine Erweiterung von Emotionen in Räume der größeren Realität. Die Angst ist nicht nur ein Gefühl, sondern eine Manifestation der „powers of darkness" (*HMA*: 18), was sich an der Aussage zeigt, dass im Falle eines Kontrollverlustes alle Beteiligten verletzt oder getötet würden. Die Furcht als Emotion und böse Entität bewegt sich

im Körper und in der unmittelbaren Umgebung. Damit werden Ebenen der alltäglichen Realität Raum von Elementen der größeren Realität. Mit der Ausdehnung okkulter Praxis auf das Innere des Menschen wird die Relevanz von Willensstärke und Selbstkontrolle in okkulter Praxis in den Roman eingeführt. Ohne diese Elemente wäre das Ritual auf eine Beherrschung äußerlicher Kräfte durch Zauberformeln und äußerliche rituelle Handlungen beschränkt. So wird jedoch das Innere, d.h. auch die Gefühle[232] und der Wille des Menschen, Teil der größeren Realität.

Während die zeremonielle Magie mit diesem hohen Grad an Evidenz eingeführt wird, tritt die Hexerei über einen langen Zeitraum der Erzählung zweifelhaft auf. Die erste als okkult lesbare Praxis Morvens, ihr Gebet an den Gott Janicot, hat zwar eine beruhigende Wirkung auf sie, ein kausaler Zusammenhang wird aber von der Erzählinstanz durch „perhaps“ (*HMA*: 63) ungewiss gehalten. Es könnte sich demnach auch um eine alltägliche Beruhigung von Emotionen durch den Glauben an Gebet handeln. Die nächsten okkulten Praktiken Morvens finden sich in ihrer sekundären Erzählung der Hexensabbate. Thur bewertet eine von ihr durchgeführte Wahrsagetechniken als Selbstbetrug (vgl. *HMA*: 119). Invokationen und andere Wahrsagetechniken schätzt er zwar als tatsächlich wirksam ein, diese werden jedoch nicht von Morven praktiziert. Die Evidenz besteht aus einer Kongruenz von Ereignissen in der Vergangenheit und Thurs Wissen aus Büchern, nicht aus Ereignissen der Gegenwart der primären Erzählung.

Mit einem Sympathiezauber und einer Musikmagie folgen zwei okkulte Praktiken Morvens in der primären Erzählung, die vor dem gleichen epistemologischen Problem stehen, da sie auf der gleichen Konzeption von Hexerei basieren. Thur und Morven definieren Hexerei als „the dominance of the witch’s mind over her surroundings“ und „[a] thing of accurate observation, and knowledge of what people do and may do in certain events“ (*HMA*: 140). Die beiden Praktiken bezwecken die Manipulation fremden Bewusstseins und Verhaltens. Das Problem für die Konstruktion von Evidenz ist der Nachweis, dass die Betroffenen aufgrund

[232] Die Evidenz, die Olaf für sich erreicht, stattet ihn mit „the great boon of spiritual fearlessness“ (*HMA*: 89) aus. Diese Bewertung der Erzählinstanz findet sich im Text zwar erst spät, bereits während des Rituals erkennt Olaf jedoch: „Never again, he felt, would the powers of Darkness assail or prevail against him.“ (*HMA*: 18)

der okkulten Manipulation anders denken und handeln und nicht aus anderen Motivationen oder Zufall heraus. Morvens Beispiel für einen „invisibility spell" (*HMA*: 140) ist sehr anfechtbar: Einen Talisman zu tragen, sich als alte Frau zu verkleiden und sich auch so zu verhalten, kann im Erfolgsfall der Unsichtbarkeit ebenso für die okkulte Wirksamkeit des Talismans sprechen wie für die nicht okkulte Wirksamkeit der Verkleidung.

Ein Ausweg aus diesem Problem wäre die Darstellung des manipulierten Bewusstseins. Da Fiktion fremdes Bewusstsein darstellen kann, ist zu erwarten, dass der Roman dieses Mittel benutzt, um einen hohen Grad an Evidenz für den Sympathiezauber und die Musikmagie zu vermitteln. Das geschieht jedoch nur eingeschränkt, wie die Bewusstseinsdarstellung und die Perspektivenstruktur der zwei Hexereipraktiken zeigen. Die Beschreibung des Sympathiezaubers „her thoughts had the intensity of a prayer" (*HMA*: 129) lässt offen, ob Morven nur intensiv denkt, betet oder ein schlichtes okkultes Ritual praktiziert. Ziel ist, die sonst recht herbe Haushälterin Alice freundlich zu stimmen. Die kurz darauf folgende Darstellung ihres Bewusstseins, die u.a. durch direkte Gedankenzitate eine hohe Unmittelbarkeit erhält, spricht dafür, dass eine Manipulation ihres Bewusstseins dargestellt werden soll. Die Haushälterin ist eine Nebenfigur, die durch die Bewusstseinsdarstellung plötzlich punktuell in den Mittelpunkt rückt. Auch der Inhalt des Bewusstseins, der die Einzigartigkeit und Fremdheit der Sympathiegefühle betont, spricht dafür. Aufgrund der Koinzidenz der gebetsähnlichen Gedanken mit der Gastfreundlichkeit der Haushälterin erkennt Morven kognitiv und reflexiv, dass es sich um einen Sympathiezauber gehandelt hat. Soziale Bestätigung Thurs kommt später dazu. Für den Leser bleibt die Möglichkeit offen, dass Morven durch unterwürfiges und frommes Verhalten einen guten ersten Eindruck hinterlassen hat und die Haushälterin deswegen milde gestimmt ist. Die Sinnherstellung von Morven und Thur wäre dann nur die Missdeutung einer Koinzidenz von intensiven Gedanken und dem Verhalten der Haushälterin. Erst 24 Seiten später wird im Erzählerbericht der Begriff „spell of enchantment" (*HMA*: 153) verwendet, was die gebetsähnlichen Gedanken nachträglich als okkulte Praxis bewertet, mit der Morven sich die Haushälterin zum „bond-slave" (*HMA*: 153) machte. Die Funktion dieser verzögerten Bewertung liegt darin, dass sie eine okkulte Praxis darstellt, die der

Praktizierenden zunächst selbst nicht vollständig bewusst ist. Die Evidenz basiert auf reflexiver Sinnherstellung, weil Morven im Moment der Praxis selbst nicht klar ist, dass sie einen Sympathiezauber durchführt. Sie ist hinterher „naively content at the success of her power" (*HMA*: 133) und stellt fest: „I have power, […] yet it is hard to define and not always to be directed." (*HMA*: 133)

Die Perspektivenstruktur und Bewusstseinsdarstellung der späteren Musikmagie ist dagegen so angelegt, dass die Evidenz viel schneller Intersubjektivität erreicht. Auch bei dieser okkulten Praxis ist die Manipulation von fremder Innenwelt und fremdem Verhalten das Ziel. Das Spektrum der Perspektiven ist größer als das der Darstellung des Sympathiezaubers. Die praktizierende Morven und zwei der Betroffenen, Thur und Brother Stephen, erkennen die okkulte Manipulation fremder Innenwelt. Die dominante Perspektive ist die Thurs, dessen Emotionen und Gedanken wie auch im Fall der Haushälterin durch unmittelbare Formen der Bewusstseinsdarstellungen eine Fremdmanipulation des Bewusstseins inszenieren. Die Formen der Bewusstseinsdarstellungen umfassen erlebte Rede und direkte Gedankenzitate. Die Perspektive Thurs unterscheidet sich jedoch in wesentlichen Aspekten von der der Haushälterin. Er besitzt medizinisches und okkultes Wissen und kann die ihm fremden Gefühle der Begierde und die damit einhergehenden körperlichen Symptome als von Morvens Musikmagie induziert erkennen. Weiterhin zeichnet sich Thur durch große Selbstbeherrschung aus, was die Begierde ebenfalls als externe Kraft kennzeichnet. Thur weiß, dass Stephen und Morven ebenfalls wissen, was vor sich geht. Verbale und non-verbale Kommunikation bestätigt dies. All dies geschieht in reflektierter Sinnherstellung unter handlungsbegleitendem Definitionsbedarf und nicht in retrospektiver Reflexion. Diese Perspektivierung und Darstellung von emotionaler, sozialer und kognitiver Evidenz inszenieren eine intersubjektive Version des Geschehens, noch während es geschieht. Das Bewusstsein der Soldaten, der eigentlichen Ziele der Musikmagie, wird nicht dargestellt. Sie bestätigen die Wahrheit und Brauchbarkeit des okkulten Hexenwissens damit, dass sie vor Begierde anfangen, miteinander zu kämpfen. Die nicht beteiligten Figuren Jan und Olaf beurteilen die Plausibilität des Geschehens nachträglich unterschiedlich: Olaf, der bereits direkte Berührung mit den Kräften der größeren Realität hatte, glaubt dem Bericht Thurs. Jan bleibt dagegen skeptisch. Diese Aufspaltung unter den auf vermittelte Evidenz

angewiesenen Meinungen zeigt, dass das Geschehen auch ohne direkte Partizipation als plausibel gedeutet werden kann. Jans Deutung wird als die eines ungläubigen und dickköpfigen Skeptikers charakterisiert, ihr steht die Geschlossenheit der Perspektivenstruktur der anderen Figuren gegenüber. Die Evidenz der Musikmagie ist somit durch die Perspektivenstruktur und die Bewusstseinsdarstellung anders gestaltet als die des Sympathiezaubers. Morvens Hexerei wird erst zu einem weit fortgeschrittenen Zeitpunkt der Handlung stark evident, da sie ihre Kräfte selbst erst realisieren muss.

Am Ende des Romans dominiert die zeremonielle Magie, deren Evidenz unzweifelhaft ist. Die Invokation im ersten Kapitel war für alle Beteiligten zwar evident, sie wird jedoch später von der nicht diegetischen Erzählinstanz als „more in the nature of a Spiritualistic séance than a true exercise in Art Magic“ (*HMA*: 158) abgewertet, sodass Evidenz für die eigentliche hohe Magie wieder aussteht. Schon bei der Vorbereitung fangen einige der Paraphernalia ohne die Verwendung von Feuer an zu glühen, was alle Beteiligten wahrnehmen (vgl. *HMA*: 260). Der Höhepunkt des Romans, die Beschwörung des Geistes Bartzebal, überzeugt sogar Jan. Seine Skepsis zu Beginn des Rituals betrifft zwar hauptsächlich die Brauchbarkeit des Rituals, seine Charakterisierung als „casual believer in marvels“ (*HMA*: 275) zeigt jedoch, dass er sich mit Fragen der Wahrheit okkulten Wissens noch nicht auseinandergesetzt hat. Die sinnliche Wahrnehmung des Geistes führt ihn zu der Gotteserkenntnis, die bereits in Verbindung mit der Kirchenkritik diskutiert wurde. In diesem Moment wird die letzte dem okkulten Wissen noch skeptisch gegenüberstehende Hauptfigur überzeugt.[233]

Um die Frage nach dem „equal status“ (Hutton 1999b: 224) der beiden okkulten Systeme vollständig hinsichtlich der Konstruktion von Evidenz zu beurteilen, muss abschließend auch die Initiation in die Hexerei betrachtet werden, da sie sich von den bisher genannten okkulten Praktiken unterscheidet. Die Beschwörung Bartzebals stärkt Jans Glauben an Gott. Die Hexerei wird für ihn dadurch jedoch nicht automatisch auch evident. Dies geschieht später durch die Initiation in die

[233] Die später folgende Beschwörung des Geistes Dantilion ist eine erfolgreiche Wiederholung der Praxis. Sie gewinnt ihre Bedeutung nicht durch ihre Evidenz, sondern dadurch, dass ein Mann der Kirche sie praktiziert.

Hexerei. Jan, der vorher noch der größte Skeptiker gegenüber der Hexerei war, deutet die Initiation als persönliche Transformation. Seine Beschreibungen „Somehow I feel a different man, as if much dross was sloughed off" (*HMA*: 298) und „I felt things which seemed to brush against my soul" (299) sind unpräzise. Nur minimal elaborierter schildert Thur sein Initiationserlebnis: „[…] some mystery of worship, delicate, but as a dream, the queer thing is, I can scarce remember what happened, I was as if in a trance, but I think of it with joy." (*HMA*: 299) Die okkulten Praktiken in *High Magic's Aid* sind immer instrumental-magisch auf Zwecke der normalen Realität ausgerichtet. Darin spielen Prozesse des Bewusstseins zwar häufig eine Rolle, aber nie im Rahmen einer „strange mystical experience" (*HMA*: 299), wie Thur sie skizziert.

Angedeutet wird eine Erfahrung außeralltäglicher Evidenz im Sinne Stengers. Zunächst fällt auf, dass das Bewusstsein von Thur während der Initiation nicht dargestellt wird. Die Freude ist Produkt ohne eine Darstellung des Ablaufs, der zum Produkt geführt hat. Der Inhalt dieser Erkenntnis bleibt offen. Das Ereignis liegt nur in Form dieser Figurenrede als reflexive Sinnherstellung vor. Die Kommunikation des Ereignisses fällt schwer, da Thur sich nicht erinnern kann. Der hochgradig gebildete und reflektierte Thur, die definitionsmächtigste Figur des Romans, findet nur vage Begriffe. So wird ein Ereignis umrissen, dass nur „so beschreibbar ist, daß lediglich die Singularität der Erfahrung vor dem Hintergrund üblicher, d.h. alltäglicher Erfahrungsformen deutlich wird." (Stenger 1993: 160) Thur thematisiert zwar „visions" (*HMA*: 299) als Produkte christlicher Flagellation sowie alltägliche Erfahrungsformen wie Trance und Träume, keiner dieser Begriffe kann seine Erfahrung jedoch treffend beschreiben. Seine Deutung der Erfahrung schließt an Praktiken an, die unter christlichem Vorzeichen stehen. In der Spannung zwischen *mysticism* und *gnosis sensu stricto*, die nach Hanegraaff gnostische Erfahrungen bestimmt, deutet Thur das Geschehen auf diese Weise im Rahmen von *mysticism*. Dies geschieht über die Deutung als „worship" sowie die Beschreibung als „joy" (*HMA*: 299).[234] Der Anschluss an den christlichen Sinnzusammenhang Flagellation ermöglicht zwar eine Erkenntnis der neuen Erfahrung durch das bereits Bekannte („I had heard of it before […]", *HMA*: 298), sie bringt jedoch eine Austauschbarkeit der Götter mit sich. Thurs

[234] Vgl. zum Unterschied zwischen *mysticism* und *gnosis sensu stricto* Kapitel 2.4. Der Pol *mysticism* wird dort über *god*, *devotion/surrender*, *religion*, *tradition* und *feeling* definiert.

Initiation ist keine christliche, sondern eine heidnische. Auch Morven deutet die ihr berichtete Initiationserfahrung heidnisch als „the old secrets of joy and fear" (*HMA*: 299). Die Initiation unterwandert auf diese Weise die Trennung von Hexerei und Christentum mit einer Evidenzkonstruktion, die sich von der Evidenz für instrumentale Magie unterscheidet.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Evidenz von zeremonieller Magie und Hexerei ist in *High Magic's Aid* unterschiedlich gestaltet. Intersubjektiv evidente Ereignisse zu Beginn und am Ende des Romans bilden eine Klammer der zeremoniellen Magie um die Hexerei, die über lange Strecken als nur schwach evident bewertet wird. Die Techniken der Bewusstseinsdarstellung und die Gestaltung der Perspektivenstruktur sind die wesentlichen Darstellungsverfahren der Evidenzkonstruktion beider okkulter Systeme. Das Fehlen von Bewusstseinsdarstellung bei Thurs Initiation in die Hexerei weist im Zusammenspiel mit der Figurenrede auf außeralltägliche Evidenz hin, die sonst im Roman nicht zu finden ist. Einen *equal status* als intersubjektiv verifiziertes Wissen erhalten beide okkulten Systeme, jedoch auf unterschiedlichen Wegen.

Rationalistische und skeptizistische Bezugsfolie bei der Rechtfertigung gegen Irrationalitätsvorwürfe ist auf Figurenebene keine moderne Naturwissenschaft, sondern die zeremonielle Magie. Thur ist studierter Arzt, seine zeremonielle Magie ist innerhalb ihrer Annahmen eine komplexe und exakte Wissenschaft. Die Hexerei muss sich gegen diese Wissenschaft behaupten, die zu Beginn und am Ende des Romans belastbare, intersubjektiv nachvollziehbare Ergebnisse liefert. Da die Hexerei als Teil einer Religion anders konzipiert ist als die zeremonielle Magie, als „the dominance of the witch's mind over her surroundings" (*HMA*: 140) und „[a] thing of accurate observation, and knowledge of what people do and may do in certain events" (HMA: 140) und nicht als Beschwörung von Geistern, zweifeln die Figuren sie an. Evidenz für das eine okkulte System fungiert im Roman nicht automatisch als Evidenz für das andere. Vielmehr vertritt die zeremonielle Magie technische Rationalität auf den Prämissen des okkulten Sinnzusammenhangs, um die Konzeption einer sich neu auf die eigene Stärke besinnenden Hexerei zu prüfen.

Obwohl damit ein okkultes System durch ein anderes geprüft wird, sind die epistemologischen Fragen, gegen die die Hexerei sich behaupten muss, für etische Leser in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht irrelevant oder obsolet. Die zentrale Anfrage an die Hexerei im Roman ist, ob es sich nicht um Zufall, Autosuggestion und Alltagspsychologie handelt, etwa um die positiven Effekte optimistischen Denkens oder des Vertrauens ins Gebet. Trotz der Situierung der Handlung im Mittelalter greift *High Magic's Aid* damit Fragen auf, die auch 1949 und danach an die aufkommende Wicca-Religion gestellt werden. Die narrative Konstruktion der Evidenz der Hexerei, die Zweifel thematisiert und perspektiviert, kann diese Anfragen besser aufgreifen als die im Roman extensiv dargestellte Beschwörung des Geistes Bartzebal, die nur daraufhin geprüft werden kann, ob der Geist erscheint oder nicht. Durch die Hexerei wirkt *High Magic's Aid* als reintegrativer Interdiskurs nicht nur hinsichtlich der Wissensinhalte für okkulte Praxis, sondern auch hinsichtlich epistemologischer Anfragen an den okkulten Sinnzusammenhang. Das Zusammenbringen der beiden okkulten Systeme im Roman erzeugt ein spannungsreiches Hinterfragen der Prämissen der Hexerei. Damit wird im Sinne eines imaginativen Gegendiskurses ein Szenario entworfen, das Gardner zusammenfasst:

> In return they [= practitioners of ceremonial magic, MG] would shelter the witch in times of percecution; and the witch, when poor, would obtain good, well-made magical weapons and implements from the magician. I have described in fiction the working of such a ‚gentleman's' agreement in my novel, High Magic's Aid. (*TMoW*: 115)

Das *agreement* von zeremonieller Magie und Hexerei in *High Magic's Aid* beinhaltet nicht nur eine Kooperation von sich zunächst fremden Figuren in Zeiten der Unterdrückung und das angedeutete Wiedererstarken einer verfolgten Religion, sondern auch die Vereinbarkeit von rationalem skeptizistischen Denken, zwei okkulten Systemen und Elementen christlicher Sinnzusammenhänge. Darin wird eine mittelalterliche Alternative zur modernen Differenzierung und Feindschaft dieser Wissenssysteme entworfen.

4.1.3 Fiktions- und Faktizitätssignale im Kontext der These von Fiktion als Tarnung okkulten Wissens vor der Abschaffung der *Witchcraft* und *Vagrancy Acts* von 1951

> „What they overlooked, however, was the fact that a non-Witch would have no way of telling what was fact and what was fiction!“
>
> (*HMA*: 6)

Abschließend soll die narrative Konstruktion okkulten Wissens in *High Magic's Aid* auf die Selbstanzeige durch Fiktions- und Faktizitätssignale befragt werden. Die Wicca-Forschung stellt fest, dass *High Magic's Aid* Wissen der werdenden Wicca-Religion aufgrund der *Witchcraft* und *Vagrancy Acts* unter dem Deckmantel der Fiktion publiziert. Diese Beobachtung soll anhand des dreistufigen Modells von Nickel-Bacon et al. präzisiert werden. Anstatt nur von faktischen Elementen in Fiktion zu sprechen, werden der Paratext, die Anschließbarkeit des Wirklichkeitsmodells an die Erfahrungswirklichkeit etischer Leser sowie einzelne Darstellungsverfahren als Fiktions- und Faktizitätssignale in pragmatischer Perspektive betrachtet. Zum einen ermöglicht dieses Vorgehen eine Kritik von Bucklands These „[…] a non-Witch would have no way of telling what was fact and what was fiction!“ (*HMA*: 6) Buckland führt sie hinsichtlich der Kritik von Wicca an der Veröffentlichung okkulten Wissens in Gardners Roman an. Zum anderen werden die bisher festgestellten kulturökologischen Funktionen um die pragmatische Dimension ergänzt, was auch dem späteren Vergleich mit der Populär-Esographie *The Meaning of Witchcraft* vorarbeitet.

Gardners „Introduction“ bezeichnet das okkulte Wissen der „Magic Rituals“ (*HMA*: 8) im Paratext als faktisch. Wie in esoterischen Romanen üblich, bedeutet dies eine Trennung fiktiver Ereignisse von den faktischen Wissenssinnzusammenhängen, die darin thematisiert oder in der okkulten Praxis der Handlung umgesetzt werden. Die Selektivität ist hinsichtlich der Unterscheidung von Hexerei und zeremonieller Magie schwach: „Magic is sometimes defined as attempting to do something contrary to the laws of nature, to bring success to various undertakings.“ (*HMA*: 5) Dies kann die beiden okkulten Systeme des Romans umfassen. Auch Gardners Umgang mit den Begriffen „faith“ und „belief“ ist eine Gleichsetzungsstrategie. „Our forefathers had faith“ (*HMA*: 7) ruft die christliche Idee des Glaubens auf. Dann behauptet er,

neun Millionen Menschen wären aufgrund ihres Glaubens getötet und zum überwiegenden Teil lebendig verbrannt worden. Das meint jedoch keine Verfolgung gläubiger Christen, sondern den angeblichen systematischen Genozid der Kirche an den Hexen. Anschließend sind es die zeremoniellmagischen Künste des *Key*, die mit „an article of faith" und „was believed to be" (*HMA*: 7) gemeint sind. Wenn Gardner den bereits diskutierten performativen Anfangsmoment mit dem Leser vollzieht und fragt: „Would you know [sic] what they believed and attempted to achieve?" (*HMA*: 8), dann ist damit der Anspruch verbunden, faktische Wissenssinnzusammenhänge beider okkulten Systeme wären Basis der Ereignisse des Romans.

Der Paratext thematisiert auch „cases where magical ritual seemed to work" (*HMA*: 8), d.h. faktische historische Evidenzereignisse, wie sie auch in *Emic Histories* in einer Populär-Esographie vorliegen. Eines betrifft die Aushebung einer Armee durch eine Hexe, das andere einen verdächtig schnellen Karrieresprung eines Geistlichen namens Stephen. Ähnliche Ereignisse und eine Figur namens Stephen sind im Roman zwar nachweisbar, Gardner behauptet jedoch nicht, dass die Ereignisse des Romans faktisch sind. Auch relativiert er die Evidenz der paratextuell thematisierten Ereignisse. Die Ausdrücke „seemed to work", „apparantly" und „smelled of magic" (*HMA*: 8) zeigen an, dass die Deutung der Ereignisse als Resultate okkulter Praxis nur eine Möglichkeit ist. Gardner behauptet an keiner Stelle der „Introduction" explizit, dass er von der Wirksamkeit okkulter Praxis ausgeht. Er vermeidet, im Paratext gegen den *Witchcraft Act* zu verstoßen, indem er sich hinter den Evidenzbehauptungen historischer Personen versteckt.

Stattdessen stellt die Leserlenkung der „Introduction" den Leser vor zwei epistemologische Aufgaben: die Akzeptanz der Faktizität und die Beurteilung der Möglichkeit, d.h. der Anschlussfähigkeit der vermittelten Evidenz an das eigene Wirklichkeitsmodell. Zum einen wird darauf gezielt, dass der Leser akzeptieren soll, dass Menschen in der Vergangenheit an das okkulte Wissen geglaubt haben, das der Text vermittelt. Akzeptiert der Leser dies, kann er den okkulten Sinnzusammenhang dennoch als Humbug abtun. Zum anderen wird der Leser implizit zur eigenen Einschätzung der Plausibilität des okkulten Wissens selbst

aufgefordert: „„You might ask: ‚But did it work, if not why did they believe it?'" (*HMA*: 8) Die Faktizitätsbehauptung ist an eine Plausibilitätsbehauptung gekoppelt. Beide Behauptungen umfassen Hexerei und zeremonielle Magie.

Diesen paratextuellen Faktizitätssignalen wirkt gleich zu Beginn des Romans die Intertextualität entgegen, die eine Differenzierung zwischen zeremonieller Magie und Hexerei vornimmt. Nur die zeremonielle Magie wird als Wissen des *Key* authentifiziert. Der paratextuellen Thematisierung des *Key* entspricht eine hohe Intensität der intertextuellen Bezüge zu Beginn des Romans.[235] Der Roman benötigt keine durchgängig hohe Intensität der intertextuellen Verweise auf den *Key*, da er eingangs klar definiert, dass die authentischen magischen Rituale der „Introduction" die zeremonielle Magie des Romans sind.[236] Alle Rituale, denen Thur vorsteht, sind eindeutig dem *Key* zugeordnet. Diese Gestaltung der Intertextualität könnte Bucklands These unterstützen, da sie über den Geltungsanspruch der Hexerei keine Aussage trifft.

Dagegen spricht die Gestaltung der Handlung, in der Hexerei und zeremonielle Magie in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit stehen. Um vollwertige zeremonielle Magie, d.h. mehr als nur die spiritualistische Seance des ersten Kapitels zu praktizieren, benötigt Thur eine Paraphernalie der Hexen: „To make the Sword I need the Burin, to make the Burin I must have consecrated white-hilted knife [sic], the witch's Athame. They in turn must be made by the Burin." (*HMA*: 12) Hexerei und zeremonielle Magie bedingen sich gegenseitig. Später ist Thur von der Energie der Hexe Morven abhängig,[237] sie jedoch auf seine Führung und seine Lehre angewiesen.[238] Die durch die intertextuellen Verweise auf den *Key* verursachte Differenzierung von Hexerei und zeremonieller Magie wird so reduziert. Schätzte der Leser die Hexerei als fiktiv ein, hätte dies das Problem zur Folge, dass die paratextuell und intertextuell als faktisch ausgewiesene

[235] Vgl. für die Analyse der Intensität Kapitel 4.3.
[236] Die Differenzierung wird dadurch verstärkt, dass Morvens Hexerei – bis auf die Initiationen – nicht durch Rituale geschieht. Während die zeremonielle Magie feste Abläufe, aufwändige Paraphernalia, sprachliche Formeln und ausgewählte Zeitpunkte benötigt, ist Morvens „dominance of the witch's mind over her surroundings" (*HMA*: 140) im Wesentlichen auf ihr Bewusstsein beschränkt.
[237] Die Abhängigkeit von Morven wird oft betont, z.B. auf Seite 316: „Morven is necessary to me in the Art, I cannot work without her."
[238] Der Titel *High Magic's Aid* ist somit mehrdeutig. *Aid* kann die praktische Hilfe der zeremoniellen Magie bei der Erstürmung der Burg bezeichnen, Morven als ‚Gehilfe' Thurs oder die Hilfe, Morven seitens der zeremoniellen Magie für ihre Identitätsfindung erhält.

zeremonielle Magie in Abhängigkeit zu fiktivem Wissen stünde. Es liegt daher näher, auch die Hexerei als faktisch einzustufen.

Gegen Bucklands These spricht weiterhin die hohe Anschließbarkeit des Wirklichkeitsentwurfs von *High Magic's Aid* an das Wirklichkeitsmodell etischer Leser, in dem die Abweichungen zeremonielle Magie und Hexerei als evident konstruiert werden. Abgesehen von der okkulten Praxis ist der Wirklichkeitsentwurf von *High Magic's Aid* stark an die Vorstellungen des Lesers vom Mittelalter anschließbar. Vor allem im Kapitel „They come to London" wird sichtbar, dass der Roman ein detailliertes Panorama mittelalterlicher Gesellschaft und Lebensweise entwirft. London steht explizit „typified" (*HMA*: 97) für das Leben in der Stadt. Typische Figuren statten das Panorama aus: Schöne Adlige ergehen sich in Falknerei und die arme, aber fröhliche Stadtbevölkerung sorgt für farbenfrohes Gepränge auf einem Fest. In einer Parade ziehen zusätzlich religiöse Gruppierungen wie Tempelritter, Pilger, Heilige und Flagellanten vorbei, so dass ein breites Spektrum religiöser Lebensweisen vertreten ist. Einige Spezifika von Stadtteilen und Gebäuden Londons sorgen für eine Verankerung in der realen Welt. Ähnliches gilt für den Wirklichkeitsentwurf des Landlebens. Auch das umgebende Land wird von typischen mittelalterlichen Figuren wie betrunkenen Soldaten, der gewissenhaften frommen Haushälterin, abergläubischen Dorfbewohnern und einem machtgierigen Abt bevölkert. Auf eine genaue zeitliche Einordnung der Ereignisse verzichtet der Roman. Eine historiographische Dokumentation von faktischen Ereignissen wird in dem detaillierten, typischen und möglichen Mittelalter nicht angestrebt.

Hexerei und zeremonielle Magie sind Abweichungen vom Wirklichkeitsmodell des etischen Lesers, die durch Evidenzkonstruktionen an den Entwurf des Mittelalters gebunden werden. Beide okkulte Systeme basieren insgesamt zwar auf den Annahmen des okkulten Sinnzusammenhangs, dennoch lassen sich Unterschiede in der Anschließbarkeit an das Wirklichkeitsmodell etischer Leser feststellen. Die zeremonielle Magie weist größere Abweichungen auf. Sie ist aufwändig, sie benötigt komplexe Paraphernalia und bändigt gigantische kosmische Kräfte, Besessenheit passiert und ein Geistwesen erscheint in einer Rauchwolke. Die Hexerei dagegen fokussiert Willenskraft, Gedanken und

Emotionen zur Manipulation fremder Psyche. Sie weicht zwar auch vom Wirklichkeitsmodell etischer Leser ab, aber weniger stark. Die Evidenzkonstruktion, die in Kapitel 4.1.2 gezeigt wurde, erklärt die Abweichung des Okkulten mit stärker anschließbaren Elementen, die aus dem Wirklichkeitsentwurf des detaillierten, typischen und möglichen Mittelalters stammen. Der Anschluss an christliche Theologie und die mittelalterliche Wissenschaft Thurs sind solche Erklärungen.

Die paratextuell formulierte Leserlenkung hat zur Folge, dass die Evidenz der Hexerei als Hinweis auf Faktizität gedeutet werden kann. Gardners paratextueller Auftrag für den Leser ist nicht nur, die Faktizität des okkulten Wissens anzuerkennen, sondern auch die Plausibilität der ihm erzählten Evidenz zu beurteilen. Gerade hinsichtlich der Hexerei nimmt *High Magic's Aid* eine schrittweise Evidenzkonstruktion vor. Während die zeremonielle Magie mit stark abweichenden, befremdlichen Elementen wie ritueller Besessenheit und beschworenen Geistwesen blockhaft am Anfang und am Ende des Romans auftritt, nimmt die Hexerei den im vorigen Kapitel beschriebenen Verlauf eines schrittweisen Anstiegs von Evidenz, bei dem auch Zweifel eine Rolle spielen. Evidenz heißt nicht Faktizität, auch fiktive Elemente können innerhalb der fiktiven Welt evident sein. Da der Paratext von *High Magic's Aid* aber behauptet, das faktische okkulte Wissen sei den Menschen im Mittelalter evident gewesen und das ihnen evidente Wissen sei faktisch, liegt es nahe, gerade die durch eine aufwändige Evidenzkonstruktion begründete Hexerei als faktisch einzustufen. Auch wenn die Hexerei nicht durch Intertextualität explizit als faktisch ausgewiesen wird, wäre es kaum zu erklären, warum der Roman neben der zeremoniellen Magie ein zweites, evidentes, aber fiktives okkultes System in einem möglichen Mittelalter beinhalten sollte.

Als letztes Argument gegen Bucklands These ist abschließend die Erzählsituation des Romans anzuführen. In *High Magic's Aid* schaltet sich häufig eine nicht diegetische, explizite Erzählinstanz kommentierend ein. Im Laufe des Romans überlagern Erzählerkommentare zunehmend die Handlung, an der längsten Stelle ist der Kommentar vier Seiten lang (vgl. *HMA*: 250-254). Verschiedene Merkmale der Kommentare legen nahe, dass der Autor Gardner sich darin als Erzählinstanz

zu Wort meldet. Die Gegenwart der Erzählinstanz ist eine des 20. Jahrhunderts, wie prägnant an einer Erwähnung der Atombombe (vgl. *HMA*: 254) zu erkennen ist. Ausdrücke wie „nowadays“ (*HMA*: 162) und „in those days“ (127, 137) setzen die Gegenwart gegen die Zeit der Handlung ab. Weiterhin übernimmt die Erzählinstanz genau die Funktionen, die Gardner sich im Paratext selbst zuschreibt. Er rechtfertigt gegen Irrationalitätsvorwürfe (vgl. *HMA*: 254) und gibt Definitionen und Hintergrundinformationen zu okkultem Wissen (vgl. *HMA*: 250-254). Anders in Romanen, die sich nur als Fiktion bezeichnen, darf die Erzählinstanz in *High Magic's Aid* nicht lügen, wenn sie über okkultes Wissen spricht. Dies würde auf den Autor zurückfallen, da dieser im Paratext ausdrücklich behauptet, hinsichtlich des okkulten Wissens nicht zu lügen, sondern nur die Ereignisse zu erfinden, in denen es thematisiert oder praktiziert wird. Die gattungsgemäße Aufspaltung zwischen Autor und Erzählinstanz ist in *High Magic's Aid* pragmatisch gesehen modifiziert. Gardners paratextuelles „Then come with me into the past.“ (*HMA*: 8) kündigt an, dass er jenseits der Schwelle zum Text als ein „me“ auf den Leser wartet, das bezüglich des okkulten Wissens der Tatsachenkonvention faktualer Rede verpflichtet ist.

Diese Erzählinstanz spricht in ihren Kommentaren zwar hauptsächlich über zeremonielle Magie, punktuell ist jedoch auch die Hexerei Gegenstand: „(For this is the joke in Witchcraft, the Witch knows though the initiate does not, that she will get three times what she gave, so she does not strike hard.)“ (*HMA*: 303) Dieser Kommentar zeigt den überlegenen Wissensstand der Erzählinstanz, der über die Zeit der Romanhandlung hinaus generalisiert wird. Das Kapitel „The Witch Cult“ weist darüber hinaus zahlreiche Einschübe in Klammern (vgl. *HMA*: 294, 295, 302) und auffällig repetitive Passagen auf (vgl. 295, 302). Diese Tendenz zur Vollständigkeit und zur richtigen Reihenfolge des okkulten Wissens weist darauf hin, dass hier nicht die unterhaltsame und illusionsbildende Erzählung einer Romanhandlung im Vordergrund steht, sondern die Vermittlung von Wissen. Die Gestaltung der Erzählsituation weist somit auf die Faktizität der Hexerei hin.

Fasst man die Ergebnisse der fiktionstheoretischen Untersuchung zusammen, ist Buckland zu widersprechen. Seine These, der etische Leser könne faktische und

fiktive Elemente des Textes nicht unterscheiden, gilt für das okkulte Wissen des Romans nicht. Die Analyse anhand des dreistufigen Modells von Nickel-Bacon et al. hat gezeigt, dass der etische Leser unterschiedliche Möglichkeiten hat, den Status des okkulten Wissens der Hexerei zu beurteilen. Der faktische Status des Wissens ist schwer zu übersehen: Die paratexuelle Authentisierung unterscheidet nicht zwischen zeremonieller Magie und Hexerei. Der Leser wird mit dem Entwurf eines detaillierten, typischen und möglichen Mittelalters konfrontiert, in der aufwändige Evidenzkonstruktionen jede Abweichung der Hexerei vom Wirklichkeitsmodell des Lesers erklärt. Nur das okkulte System zeremonieller Magie wird eindeutig durch intertextuelle Verweise auf den *Key* als faktisch ausgewiesen. Die Handlung des Romans und die Gestaltung der Erzählsituation verknüpfen zeremonielle Magie und Hexerei jedoch so eng, dass auch die Hexerei faktisch erscheint. Um die Hexerei noch als fiktiv einzustufen, müsste der Leser sich gegen diese Vielzahl von Faktizitätssignalen stellen.

Dieser Befund lässt Huttons These von der Verwendung der Fiktion als Deckmantel unberührt. Erstens sind die Ereignisse, die situative Basis des okkulten Wissens, fiktiv. Die in der *Introduction* thematisierten Ereignisse werden fiktiv umgesetzt. Der Leser kommt nicht auf die Idee, die Ereignisse um Morven und Thur hätten sich so zugetragen.[239] An den Ereignissen hängt die Evidenz. Die Behauptung, dass okkultes Wissen tatsächlich funktioniert, wird nur innerhalb der Fiktion aufgestellt, so dass der Schutz vor dem *Witchcraft Act* gewährleistet blieb. Zweitens ist der Bezug zur Gegenwart so schwach, dass die frühen Wicca geschützt bleiben konnten. Die Kommentare des Erzählers beziehen die zeremonielle Magie stärker auf die Gegenwart als die Hexerei. So vergab *High Magic's Aid* das Hexenwissen, ohne auf Hexenzirkel der Gegenwart hinzuweisen.

Die Faktizitätssignale beider okkulter Systeme werten die kulturkritische Funktion des Romans auf. Die Ereignisse des Romans, aus denen die Kirchenkritik sich speist, sind zwar fiktiv, die Bedeutungen und Sinnzusammenhänge, die die Ereignisse als simulatives Szenario exemplifizieren, konkretisieren und

[239] Eine Trennung von Wissen und Handlung nimmt auch Buckland vor: „The result was the novel *High Magic's Aid*, which blended a large amount of Witchcraft fact into its fictional story." (*HMA*: 6) Die kritisierte Aussage bezieht sich jedoch ausdrücklich auf das Wissen der Neuhexen, nicht auf zeremonielle Magie.

individualisieren, werden jedoch auf die o.g. Weise als faktisch bezeichnet. Die kulturkritische Funktion basiert zwar stark auf der Darstellung der Ereignisse des Hexensabbats, dennoch vermitteln die Faktizitätssignale auch, dass die Praktiken der Hexenreligion zu keiner Zeit dem anti-satanistischen Hexenstereotyp entsprochen haben können, weil sie systematisch damit inkompatibel sind. Dies wird im Vergleich zwischen der Darstellung von Geschichte in esoterischem Roman und Populär-Esographie noch weiter diskutiert.

4.2 Formen und Funktionen der narrativen Konstruktion von Geschichte in *The Meaning of Witchcraft* zur Rechtfertigung okkulten Wissens gegen die Angst vor dem Okkulten

> „I personally belong to this third school, because its findings accord with my own experience, and because it is the only theory which seems to me to make sense when viewed in the light of the facts of history."
>
> (*TMoW*: 9)

Gerald Gardner legte mit *The Meaning of Witchcraft* 1959 eine historiographisch geprägte Populär-Esographie vor. Schon vorher publizierte er mit wissenschaftlichem Anspruch. So erschien 1936 mit *Keris and other Malay weapons* ein spezialisiertes Werk, das an Ethnologen und Waffensammler gerichtet ist. Hutton bewertet Gardner als erfolgreichen Amateurwissenschaftler, als „a pioneer of Malay archeology, numismatics, maritime history and folklore, and an author of respected monographs in these fields" (1999b: 205). Das erste Werk mit Bezug auf Wicca ist *Witchcraft Today*, in dem sich Gardner als etischer Anthropologe ausgibt, der Überreste einer alten heidnischen Religion in der Gegenwart entdeckt hat. *The Meaning of Witchcraft* ist das erste Sachbuch zum Thema Wicca, in dem sich der Autor als initiierte Neuhexe zu erkennen gibt. Er wird auch darin als Historiograph tätig: „He published a last book, *The Meaning of Witchcraft*, which amplified the historical background to Wicca provided by Margaret Murray and defended the religion systematically against the press attacks." (Hutton 1999b: 252). Im populärverträglichen Medium Sachbuch verarbeitete und produzierte Gardner historiographisches Wissen.

The Meaning of Witchcraft erfüllt nicht alle Kriterien der Definition einer Populär-Esographie, da der Text keine deontischen Skripte enthält. Gemäß dem für die Definition der Gattungen verwendeten Partizipationsmodell von Suerbaum ist ein vollständiges Erfüllen aller Kriterien nicht zwingend notwendig (vgl. 3.1.1). *The Meaning of Witchcraft* thematisiert okkulte Praktiken in *Emic Histories*, Erlebnisberichten und deskriptiven Passagen, inhaltlich ist ein Bezug auf diese Dimension okkulten Wissens also gegeben. Der Sinn einer Gattungsdefinition liegt weniger darin, ihr möglichst viele Texte zuzuordnen, als darin, signifikante Abweichungen aufzuzeigen. Im Vergleich zur Vielzahl von späteren Populär-Esographien mit deontischen Skripten ist Gardners Verzicht auf diese Gattung eine signifikante Abweichung. Vollständig zu betrachten wäre diese im Rahmen einer Geschichte okkulter deontischer Skripte in Sachbüchern. Die begrenzte Anzahl der in der vorliegenden Arbeit analysierten Texte zeigt einen Verlauf von Gardners Verzicht auf deontische Skripte über Farrars sehr vorsichtigen Umgang in *What Witches Do* bis hin zu Starhawks und Valentines Rundumschlag mit über 200 deontischen Skripten in *The Twelve Wild Swans* und Laurels *Initiation at Beltane* mit seiner Doppelkonzeption als Fiktion und Instruktion. Dies legt die These nahe, dass mit der steigenden Akzeptanz und Verbreitung der Wicca-Religion und der westlichen Esoterik auch der Mut der Autoren zur Publikation okkulter deontischer Skripte und ihres Anspruchs auf persönliche Überprüfbarkeit gestiegen ist. Eine Geschichte okkulter deontischer Skripte im Sachbuch müsste mit Blick auf die Wicca-Religion bei Gardners privaten Zauberbüchern *Book of Shadows*[240] und den Versionen von *Ye Bok of ye Art Magical* beginnen und ihren Eingang in Populär-Esographien genau nachzeichnen. Auch müsste die Entwicklung der Wicca-Religion in Richtung *Solitary Witchcraft*, dem individuellen Praktizieren ohne formalen Anschluss an einen Coven, berücksichtigt werden.[241] *Solitary Witchcraft* greift wahrscheinlich stärker auf Bücher als Wissensvermittler zurück, so wie es Pikes These über Sachbücher als Baukasten für individuelle „Do it yourself-Witchcraft“ (2004: 20) nahe legt. Die vorliegende Untersuchung will zugunsten der literaturwissenschaftlichen Analyse von Darstellungsverfahren und

[240] Vgl. für eine kurze Einführung Frenschkowski (2007: 252f.) und für eine ausführliche Betrachtung hinsichtlich der Traditionsbehauptungen Gardners Hutton (1999b: 226-236).
[241] Vgl. für einen Überblick zu *Solitary Witchcraft* im Kontext von Initiationen Rensing (2006: 141-149)

kulturökologischen Funktionspotentialen keinen detaillierten geschichtlichen Verlauf leisten. Vielmehr soll Gardners herausragender Rolle als erster Historiograph der Wicca-Religion Rechnung getragen werden.

Im Zentrum der Untersuchung von *The Meaning of Witchcraft* stehen die narrativen Konstruktionen der schwarzen Messe und ihr eingeschränkt kulturökologisches Verhältnis zum kulturellen Wissen der Zeit Gardners. Zunächst wird betrachtet, wie Gardner *Emic Histories* und Erlebnisberichte orchestriert, um die Wicca-Religion als eine kontinuierliche Tradition zu konstruieren, deren okkulte Praxis nicht dem Stereotyp der schwarzen Messe entspricht, die aber unter den Vorurteilen der Angst vor dem Okkulten leidet und schon im Mittelalter litt. Danach stellt Kapitel 4.2.1 die narrative Konstruktion einer kirchenkritischen Alternative zum Stereotyp der schwarzen Messe durch die Darstellung von Geschichte in der Populär-Esographie vor. Beide Analysen beschreiben, wie Gardner Wissen der Historiographie aufgreift und in narrativ gestaltete Zusammenhänge einbindet, um die okkulten Praktiken der Wicca-Religion in Anschluss an die *Murray thesis* gegen Stereotyp und Vorurteil zu rechtfertigen. Kapitel 4.3 greift dann die Ergebnisse dieser Analysen auf und perspektiviert sie auf die Frage nach gattungsspezifischen kulturökologischen Funktionspotentialen der Darstellung von Geschichte im esoterischen Roman und in der Populär-Esographie.

4.2.1 Reinkarnation und Verwandtschaft als traditionsstiftende Verknüpfungen zwischen dem Gegenwartsbezug des Erlebnisberichts und dem Vergangenheitsbezug der *Emic History*

> „However, there is one factor in the continuity of the tradition, which the opponents of the cult had not reckoned with."
> (*TMoW*: 14)

Gardners *The Meaning of Witchcraft* besteht zu großen Teilen aus einer Kombination der narrativen Gattungen *Emic History* und Erlebnisbericht. *Emic Histories* erzählen die fernere Vergangenheit mit Bezug auf die Gegenwart der Wicca-Religion des 20. Jahrhunderts, während Erlebnisberichte direkt die gegenwärtige Lebenszeit der Autoren zum Gegenstand haben. *Emic Histories* können keine Evidenzereignisse des Autoren oder ihm bekannter Personen

berichten, ihre Zielsetzung ist die Konstruktion von Tradition. Populär-Esographien wie *The Meaning of Witchcraft* alternieren häufig innerhalb eines Kapitels zwischen diesen Gattungen.

Ziel des vorliegenden Kapitels ist die Beschreibung des Alternierens der Gattungen bei der Rechtfertigung der Wicca-Religion gegen das Stereotyp der schwarzen Messe durch die Konstruktion einer Tradition von Vorurteil und Selbstbild. Obwohl Gardner dem Thema mit „The Black Mass" einen eigenen Abschnitt widmet, ist die Rechtfertigung gegen das Stereotyp der schwarzen Messe bereits Gegenstand des ersten Kapitels, „The Witch Cult in Britain". Darin verarbeitet Gardner das historiographische Wissen der *Murray thesis*, deren Akzeptanz er mit Verweis auf zwei Referenzbereiche begründet: „I personally belong to this third school, because its findings accord with my own experience, and because it is the only theory which seems to me to make sense when viewed in the lights of the facts of history." (*TMoW*: 9) Ein Grund ist die Plausibilität im Licht der Ergebnisse aus dem Bereich der Historiographie. Der andere sind eigene Erfahrungen Gardners mit Anhängern der Wicca-Religion, die nur Erlebnisberichte erzählen können. Erarbeitet wird im Folgenden, wie Gardner Wissen der Historiographie in einem interdiskursiven Zusammenspiel der zwei narrativen Gattungen mit eigenen Erfahrungen kombiniert, um eine kontinuierliche Tradition zu konstruieren. Damit greift er kulturkritisch das Stereotyp der schwarzen Messe und die Vorurteile gegen Hexen an und entwirft ein Selbstbild der Wicca-Religion. Als die Prinzipien, die der Kombination von *Emic Histories* und Erlebnisberichten zugrunde liegen, werden ein okkultes Konzept von Reinkarnation und das nicht okkulte Konzept familiärer Verwandtschaft gezeigt.

Reinkarnation hebt in einem Erlebnisbericht die Beschränkung des Subjekts auf die Lebenszeit der gegenwärtigen Inkarnation auf:

> They kept saying that they had met me before. We went through everywhere I had been, and I could not have met them before in this life; but they claimed to have known me in previous lives. Although I believe in reincarnation, as many people do who have lived in the East, I do not remember my past lives clearly; I only wish I did. However, these people told me enough to make me think. Then some of these new (or old) friends said, „You belonged to us. You are of the blood. Come back to where you belong. (*TMoW*: 11)

Die Evidenzquellen des Berichts weisen darauf hin, dass das Konzept der Reinkarnation unbewusste und wieder bewusstmachbare Erinnerungen an

vorherige Inkarnationen beinhaltet. Die soziale Bestätigung der Wicca tritt in Verbindung mit „enough“ auf, was auf das kognitive Bemerken von Kongruenzen zwischen der gegenwärtigen und vorherigen Inkarnationen hinweist. Ein weiterer Evidenzmoment wird durch das Wort *Wica* ausgelöst: „I realised that I had stumbled upon something interesting; but I was half-initiated before the word ‚Wica‘ [sic] which they used hit me like a thunderbolt, and I knew where I was, and that the Old Religion still existed.“ (*TMoW*: 11) Der Vergleich mit einem Blitz spricht für Autopoiesis, da Blitze ohne vorherige Ankündigung und kraftvoll auftreten. Das Verb „knew“ zeigt innere Autorität an. Das dritte Merkmal einer außeralltäglichen Evidenz, die Nicht-Kommunizierbarkeit, wird nicht thematisiert. Der Verlauf von der sozial vermittelten Evidenz zur mentalen Evidenzerfahrung inszeniert die subjektive und intersubjektive evidente Erkenntnis eines unterbewussten Wissens. Gardners Erkenntnis ist kein Neuanfang, sondern eine Rückkehr.[242] Das zugrundeliegende Konzept von Reinkarnation ist in zweifacher Hinsicht okkult. Zum einen kann Reinkarnation als strukturelle Konsequenz des okkulten Sinnzusammenhangs betrachtet werden.[243] Zum anderen geht sie mit einem Erkenntniskonzept einher, das ebenfalls einen persönlichen Zugriff auf die größere, vom Selbst belebte Realität des Unterbewusstseins beinhaltet.

In einem weiteren Schritt bezieht Gardner Reinkarnation kollektiv auf die gesamte Wicca-Religion:

> The witches are firm believers in reincarnation, and they say that „Once a witch, always a witch.“ They believe that people who have been initiated into the cult, and have really accepted the Old Religion and the Old Gods in their hearts, will return to it or have an urge towards it in life after life, even though they may have no conscious knowledge of their previous associations with it. (*TMoW*: 14)

Er begründet das Wiederaufkommen der Wicca-Religion im 20. Jahrhundert mit Reinkarnation. Dies umfasst auch „an urge towards it“, sodass nicht nur eine Initiation, sondern bereits schon ein Interesse an Wicca als Zeichen für frühere Inkarnationen gedeutet werden kann.

---

[242] Zum Moment des *Coming Home* als Rückkehr in die Hexenidentität siehe auch Kapitel 2.5.2. Gardners Wiedererkennen seiner Hexenidentität ist auch hinsichtlich der gegenwärtigen Inkarnation kein Konversionserlebnis, da er schon vorher an Reinkarnation glaubte.

[243] Die Doppelexistenz des Menschen in dieser und einer größeren Realität, die eigentlicher, übergeordnet und anzustrebend ist, relativiert die Bedeutung des Körpers und auch des physischen Todes, da er nur noch eine von mehreren Ebenen des Subjekts betrifft. Die Überwindung des Todes ist eine positive Leistung des okkulten Wissenssystems (vgl. 2.5).

Neben der Reinkarnation betont Gardner Verwandtschaft innerhalb Familien als zweite Grundlage der behaupteten Tradition zwischen den Hexen der Gegenwart und denen der Vergangenheit. Gardner verwendet auch den Begriff „witch blood“ (*TMoW*: 14) für diese Form der Zusammengehörigkeit. Der „traditional way in which witchcraft was spread and preserved“ (*TMoW*: 12) sei die Weitergabe innerhalb der Familien und Vererbung über die Generationen hinweg. Verwandtschaft und Vererbung sind keine okkulten Konzepte, was sie für Gardners Argumentation unverzichtbar macht. Weder wissenschaftliche Historiographen noch die Historiographin Murray, die die Hexen des Mittelalters als Anhänger einer alten heidnischen Religion ausmacht, konstruieren ihre Traditionsbehauptungen durch das okkulte Konzept von Reinkarnation. Als Sachbuch-Historiograph muss Gardner mit dieser Form der Weitergabe von okkultem Wissen arbeiten, wenn er die Regeln der Historiographie nicht verletzen will. Auch im allgemeinen kulturellen Wissen sind familiäre Verwandtschaft und Vererbung als Mechanismen der Tradition von Wissen üblich.

Das Kapitel „The Witch Cult in Britain“ verflechtet Familienverwandtschaft und Vererbung mit dem okkulten Konzept der Reinkarnation. Gardner erzählt von anderen Wicca „who have discovered that, subsequent to their coming into the cult in this life, their ancestors had had links with it […].“ (*TMoW*: 14) Als Zeichen für die Evidenz der Tradition können somit nicht nur unbewusste Erinnerungen des Subjekts fungieren, sondern auch Nachweise von Vorfahren und deren Verwandten. Moderne Wicca sind demzufolge auf zwei Weisen mit den heidnischen Hexen der Vergangenheit verwandt. Einerseits als gegenwärtige Inkarnation durch diachrone Verwandtschaft über den Zeitenabstand zur Gegenwart hinweg, andererseits als frühere Inkarnation durch synchrone Verwandtschaft, die den Zeitenabstand durch Reinkarnation überbrückt. Wenn die „links“ über Verwandtschaft hinaus noch Bekanntschaft bedeuten können, wird der potentiell evidenzstiftende Einzugsbereich von Personen noch größer. Gardner verwendet Reinkarnation und Verwandtschaft zur Konstruktion von Tradition. Beide Konzepte ermöglichen vergleichende Bezüge zwischen Individuen und Gruppen der Vergangenheit und der Gegenwart.

Diese Bezugnahme geschieht durch die Verknüpfung von *Emic Histories* und Erlebnisberichten im Hinblick auf die Themen Hexenverfolgung und schwarze Messe. Eine *Emic History* konstruiert das Mittelalter als Zeit eines anti-heidnischen Genozids, dessen zentrales Motiv die Hexenverbrennung ist. Die Darstellung der Hexenverbrennung hebt ein Ereignis im Jahre 1617 hervor, bei der auch das Kind der vermeintlichen Hexe verbrannt wurde. Die Schrecklichkeit der Hexenverfolgung wird durch die Betonung der Rolle von Kindern im großen Maßstab inszeniert: „Innocent children prattled among themselves about where their parents went and what they did, and one unlucky word overheard by the wrong person might have meant death to the whole family." (*TMoW*: 14) Das Ereignis dient als ein Beispiel von „terrible records" für die „wholesale extermination policy" (*TMoW*: 14) der Kirche. Die These Murrays, dass die verfolgten Hexen Anhänger einer heidnischen Religion waren, erhält Ausgestaltung in der Größenordnung einer systematischen „persecution of the Old Religion" (*TMoW*: 14) und eine Zuspitzung auf Hexenverbrennungen, zu deren Opfer auch Kinder gehörten.

Die Erlebnisberichte Gardners stellen Bezüge zwischen der Gegenwart der Wicca-Religion im 20. Jahrhundert und der mittelalterlichen Hexenverfolgung her. Viele der Erlebnisberichte in „The Witch Cult in Britain" haben nicht primär die typische Funktion, Evidenz für die Wirksamkeit okkulter Praxis zu vermitteln, sondern Evidenz für die Existenz einer kontinuierlichen Tradition okkulten Wissens, die unter dem Vorurteil von Satanismus, Blasphemie und Perversion leidet. Die Erlebnisberichte mit Bezug auf die Hexenverfolgung und die schwarze Messe vermitteln die Evidenz, dass das Stereotyp der schwarzen Messe noch immer Hexen zum Vorurteil gemacht wird. Das Kapitel setzt mit dem Bericht von Anfragen besorgter Bürger ein, die an Gardner als Direktor des *Museum of Magic and Witchcraft* gestellt wurden: „Is it an underground cult of devil-worship? A dark thread running through history?" (*TMoW*: 9) Die Zielsetzung des Bandes und seine Funktion als ein Autor, der Aufklärungsarbeit zu leisten versucht, leitet er daraus ab. Darauf folgt der Bericht vom Kontakt zu Bekannten aus früheren Inkarnationen und Gardners Initiation, der zwei Konsequenzen für die darauffolgenden Erlebnisberichte hat. Erstens kann Gardner als Initiierter aus emischer Perspektive als direkter Zeuge von Wicca-Ritualen davon berichten,

dass diese keine schwarzen Messen sind: „You know what happens at our meetings.“ (*TMoW*: 13) Zweitens erhält Gardner mit seiner Initiation mehr persönlichen Kontakt zu Wicca, die ihm von ihren Problemen mit Vorurteilen erzählen. Das Lebensgefühl moderner Wicca wird mit dem der Vergangenheit verglichen: „‚The Age of Persecution is not over', they told me; ‚give anyone half a chance and the fires will blaze up again. Witchcraft doesn't pay for broken windows.'“ (*TMoW*: 13) Von faktischen Ereignissen mit Feuern oder Fenstern der Gegenwart wird nicht erzählt. Berichte von tatsächlicher Gewalt als Verfolgung moderner Hexen sind im Kapitel nicht zu finden. Gardner erinnert sich lediglich daran, als Kind einen Zeitungsbericht über eine Hexenverfolgung in Irland gelesen zu haben (vgl. *TMoW*: 11). Die aus dem Stereotyp resultierenden Vorurteile werden dennoch als stark präsentes Problem inszeniert, das bei Praktizierenden Angst vor einer erneuten Verfolgung erzeugt.

Die Idee der Reinkarnation ist keine zwingende Voraussetzung für einen Bezug des gegenwärtigen Lebensgefühls auf die Verfolgung der Vergangenheit, sie wird aber auf zwei verschiedene Weisen zur Konstruktion des Selbstbildes von Wicca herangezogen. Erstens stiftet Reinkarnation nicht nur Evidenz dafür, dass es im Mittelalter schon Hexen im Sinne von Anhängern einer heidnischen Religion gab, sondern gleichzeitig auch für deren Verfolgung und Verbrennung. Die Wicca, die Gardner von seiner früheren Inkarnation erzählen, sind „also interested in the fact that an ancestress of mine, Grizel Gairdner, has been burned as a witch.“ (*TMoW*: 11) Auch der Bericht von den Reinkarnationserkenntnissen dreier anderer Wicca (vgl. *TMoW*: 14) steht nicht nur im Zuge der Konstruktion der Tradition, sondern auch im Kontext des Genozids.

Zweitens erklärt Gardner die schiere Existenz moderner Wicca durch Reinkarnation zur Evidenz des Genozids: „However, there is one factor in the continuity of the tradition which the opponents of the cult had not reckoned with. The witches are firm believers in reincarnation, and they say that ‚Once a witch, always a witch.'“ (*TMoW*: 14) Die Kontinuität der Tradition wird nicht als wiederholtes Reinkarnieren von Hexen bezeichnet, die eines natürlichen Todes gestorben sind, sondern die ihren Verfolgern zum Opfer gefallen sind. Wenn Gardner schreibt „In this way I made the discovery that the witch cult, that people

thought to have been persecuted out of existence, still lived.“ (*TMoW*: 11) kann dies eine Kontinuität durch reguläre Vererbung ebenso bedeuten wie eine mit Reinkarnation begründete Unausrottbarkeit.[244]

Reinkarnation fungiert bei der Konstruktion eines Selbstbildes somit als Abkürzung zwischen der gegenwärtigen Hexe und ihren Vorfahren. Wenn die gegenwärtige Hexe schon im Mittelalter inkarniert war, so legen es die Berichte nah, ist sie nicht nur über zahlreiche Generationen und über die Jahrhunderte hinweg mit den Opfern des Genozids verwandt, sondern sehr viel unmittelbarer, da sie selbst schon damals inkarniert und verbrannt oder damals inkarniert und mit Verbrannten verwandt gewesen ist. Diese Verknüpfung kann wie in den erzählten Fällen bewusst sein, sie kann aber auch im Rahmen des Reinkarnationsdenkens als noch im Unterbewusstsein verschüttet gelten. Moderne Hexe sein heißt, so entwirft es Gardners Kapitel als Selbstbild, wahrscheinlich bewusst oder unbewusst in einem engen Verhältnis zu Opfern des Genozids zu stehen. Reinkarnation kann im Vergleich zu familiärer Verwandtschaft die Verknüpfung gegenwärtiger und vergangener Hexen durch ein direkteres Überwinden des Zeitenabstands verkürzen. Gardners Erlebnisbericht legt nahe, dass die Erkenntnis eines solchen Verhältnisses ein intensives Erlebnis mit großer Autorität und Bedeutung sein kann. Die Berichte der Erkenntnis von Verknüpfungen durch Reinkarnationsdenken erzählen ein Evidenzereignis für die Kontinuität der Tradition und für den okkulten Sinnzusammenhang zugleich.

Verwandtschaft und Reinkarnation sind somit die Konzepte, die die Bezüge zwischen der Verfolgung der Vergangenheit und den Vorurteilen der Gegenwart ermöglichen. Auf dieser Basis elaboriert der gesamte Band seine Traditionsbehauptungen. Der erste Teil des Kapitels „The Witch Cult in Britain“ konstruiert die Tradition und das Selbstbild als Opfer und danach einzelne Elemente des Stereotyps. Tradition und Selbstbild werden eingangs narrativ in Erlebnisberichten und *Emic Histories* vermittelt und danach nicht mehr in Frage gestellt. Thematisierungen von Reinkarnation und Verwandtschaft und Hexenverfolgung tauchen nicht mehr auf. Stattdessen orchestriert Gardner

[244] Nicht nur gegenwärtig existierende Hexen werden auf die Verfolgung zurückgeführt, sondern auch gegenwärtig nicht existierende. Nach Gardner hat die Verfolgung die Hexen so sehr dezimiert, dass es nur noch wenige gibt (vgl. *TMoW*: 15f.).

Praktiken von Wicca der Gegenwart und der Vergangenheit im Wechsel von Erlebnisberichten und *Emic Histories* samt Quellenmaterial, um das Selbstbild des Hexensabbats gegen das Heterostereotyp abzugrenzen. Die diskutierten Elemente des Stereotyps umfassen Blasphemie, die Verwendung von Feuer, Weihrauch, den Satan, rituelle Nacktheit und das Treffen in Gruppen von 13 Personen (vgl. *TMoW*: 13-20). Der Vergleich zwischen Selbstbild und Stereotyp hat das Argument zum Ziel, dass viele Hexenpraktiken zwar den Anschein erwecken könnten, bewusste Perversionen des Christentums zu sein, es aber nicht sind, da das okkulte Wissen der Hexen die christlichen Ideen von Satan, Abendmahl, zwölf Jüngern etc. gar nicht akzeptiert. Ihre Perversion wäre absurd. Wicca wird als eigenständige Religion charakterisiert, die besseres zu tun hat, als Ideen zu pervertieren, an die sie nicht glaubt. Für die gesamte Elaboration dieses Selbstbilds im Wechsel von *Emic Histories* samt historischen Quellen und Erlebnisberichten ist die These der Tradition Grundlage, die an die *Murray Thesis* anknüpft und mit dem Selbstbild als Opfer verbunden wird. Das okkulte Konzept Reinkarnation ist neben Verwandtschaft an der Konstruktion der Traditionsbehauptung und des Selbstbilds beteiligt und auch ohne wiederholte explizite Thematisierung eine strukturelle Grundlage des Alternierens von *Emic Histories* und Erlebnisberichten in *The Meaning of Witchcraft*. Das Kapitel greift so das Wissen der *Murray thesis* auf, setzt es narrativ in Zusammenhang mit Vorurteilen gegen vergangene und gegenwärtige Hexen und deren Selbstbild und vermittelt diese interdiskursive Verbindung im Medium Populär-Esographie. Grundlage dafür ist die Möglichkeit, *Emic Histories* und Erlebnisberichte verwenden zu können, ohne Regeln etablierter Historiographie einhalten zu müssen. Das folgende Kapitel vertieft die Frage nach diesem Potential zusätzlich.

4.2.2 Die historiographisch dokumentierende und literarisch unterhaltende Darstellung von Geschichte in der „Affaire des Poisons“ als narrative Konstruktion einer kirchenkritischen Alternative zum Stereotyp der schwarzen Messe

> „Ist das Sachbuch, nach diesen Kriterien zu urteilen, ‚fiktionaler‘ als die Historiographie?“
>
> (Herrmann 2005: 17)

Gardner verwendet in der historiographischen Konzeption von *The Meaning of Witchcraft* ein spezielles narratives Format, das den Schwerpunkt noch stärker auf die Darstellung von Geschichte legt als *Emic Histories*, die von anderen narrativen und nicht narrativen Gattungen durchbrochen werden. Gardners Text steht damit in einer Spannung zwischen den Regeln der wissenschaftlichen Historiographie und der populärverträglichen Schreibweise des Sachbuchs. Das Kapitel „The Black Mass“ ähnelt zum Teil dem Kapitel „The Witch Cult in Britain“, einer Mischung aus deskriptiven und argumentativen Passagen und kurzen Erzählungen historischer Ereignisse. Darüber hinaus enthält es jedoch eine lange, thematisch zusammenhängende Narration, die sich aufgrund ihrer historiographischen Aufmachung dafür eignet, die Funktionspotentiale der Sachbuchgattung Populär-Esographie bei der Darstellung von Geschichte zu beleuchten.

Gardner erzählt die „Affaire des Poisons“, um Stereotyp und Vorurteil der schwarzen Messe anzugreifen. Angesichts der negativen Aufladung des Stereotyps und der daraus entspringenden Vorurteile wäre es denkbar, dass er seine historiographischen Fähigkeiten zum Nachweis dafür verwendet, dass es nie schwarze Messen gab. Er entzieht dem Stereotyp jedoch nicht die historische Grundlage. Gardner konstruiert vielmehr eine modifizierte Version der schwarzen Messe, die eine kirchenkritische Alternative zum anti-satanistischen Stereotyp ist. Diese Version ist kein korrigierendes Selbstbild von Praktiken der Wicca-Religion, sondern ein Fremdbild der schwarzen Messe, das einer anderen Personengruppe zugeschoben wird und so eine Alternative zum Stereotyp anbietet.[245]

[245] Es wäre unangemessen, dieses Fremdbild als Heterostereotyp zu fassen, da Stereotype sich über eine längere Zeit gefestigt haben, was für Gardners Versuch nicht gilt.

Die Untersuchung der narrativen Konstruktion dieses alternativen Fremdbildes umfasst zwei Ziele. Erstens sollen die narrativen Darstellungsverfahren der „Affaire des Poisons“ betrachtet werden. Im Fokus steht die Betrachtung der Kombination von Verfahren einer historiographisch dokumentierenden und einer literarisch unterhaltenden Darstellung von Geschichte im Sachbuch. Herrmann stellt die These auf, dass es eine Tendenz des Sachbuchs zu fiktionalen Darstellungsverfahren gibt:

> Ist das Sachbuch, nach diesen Kriterien zu urteilen, ‚fiktionaler‘ als die Historiographie? Eine Text-Untersuchung würde sicher ergeben, dass fiktionale Darstellungsmittel im Sachbuch häufiger auftreten als in der wissenschaftlichen Historiographie; letztlich sind das aber nur graduelle Unterschiede. (Herrmann 2005: 17)

Da das Sachbuch nicht nur informieren, sondern auch unterhalten will, kann als Lektürekonvention ein Sachbuchvertrag behauptet werden, der „die Wirksamkeit potentieller Fiktionalitätssignale“ (Herrmann 2005: 16) entkräftet. Damit ist es dem Sachbuch gleichsam erlaubt, Darstellungsverfahren zu verwenden, die in anderen Gattungen als Signale für Fiktionalität gelten, ohne dass der Anspruch des Sachbuchs auf Faktualität untergraben wird. Solche Darstellungsverfahren werden im Folgenden als Indikatoren für die unterhaltende Funktion des Sachbuchs betrachtet. Ein Spannungsverhältnis zwischen dokumentierenden und unterhaltenden Darstellungsverfahren ist kein Spezifikum des Sachbuchs, es gilt auch für den historischen Roman und die Historiographie.[246] Ziel des Kapitels ist keine Gattungsbestimmung im Vergleich zur wissenschaftlichen Historiographie, sondern eine Beschreibung der Darstellungsverfahren, die in Gardners Populär-Esographie die historiographisch dokumentierende und literarisch unterhaltende Darstellung der „Affaire des Poisons“ ausmachen. Dafür werden von Nünning (vgl. 1995c: 176-199) erarbeitete Unterschiede zwischen narrativ-fiktionaler Geschichtsdarstellung und Historiographie verwendet. Verfahren, die für die Historiographie typisch sind, werden als historiographisch dokumentierend bezeichnet. Sie tragen der Tatsachenkonvention des Sachbuchs Rechnung, indem sie den Eindruck erwecken, Wahrheitsansprüche der etablierten wissenschaftlichen Historiographie wie Objektivität und intersubjektive Überprüfbarkeit zu erfüllen. Als literarisch unterhaltend werden die Verfahren eingestuft, die für die narrativ-fiktionale Geschichtsdarstellung im historischen

[246] Vgl. Nünning (1999b: 365): „Historiographische Werke sind nicht schon deshalb fiktional, weil sie vermeintlich ‚literarische‘ Darstellungsmittel verwenden. Ebenso wenig büßen realistische oder dokumentarische Romane ihren fiktionalen Status ein, nur weil sie einen hohen Grad außertextueller Referenzen auf reale Orte, Personen und Ereignisse haben.“

Roman typisch sind und die mit Verweis auf Herrmanns These vom Sachbuchvertrag die Unterhaltungsfunktion des Sachbuchs tragen, ohne den Faktualitätsanspruch gefährden zu wollen.

Danach werden zweitens die Darstellungsverfahren der „Affaire des Poisons“ vor dem Hintergrund des Kapitels „The Black Mass“ diskutiert, um das Funktionspotential der Erzählung hinsichtlich Gardners These über die Eigenschaften der schwarzen Messe aufzuzeigen. Die Analyse erarbeitet dafür Rahmungsfunktionen des Kapitels für die Erzählung, die zusätzlichen Aufschluss über die Darstellung von Geschichte in Populär-Esographien geben.

Zur Beschreibung der historiographisch dokumentierenden und literarisch unterhaltenden Darstellungsverfahren ist zunächst nach der Gestaltung der Erzählinstanz zu fragen. In der Kommunikationssituation von *The Meaning of Witchcraft* ist eindeutig, dass Gardner die nicht diegetische Erzählinstanz ist, so wie es durch die Tatsachenkonvention geregelt ist. Gardner wird wiederholt als Erzählinstanz explizit. Er generalisiert das Erzählte ins Allgemeingültige: „upon such little things does history sometimes depend“ (*TMoW*: 199). Metanarrative Bezüge auf den Erzählvorgang wie „But as yet, Madame des Montespan’s name had not entered into the story“ (*TMoW*: 200) tauchen punktuell auf. Diese Präsenz einer expliziten Erzählinstanz sagt isoliert betrachtet wenig über die historiographisch dokumentierende und literarisierend unterhaltende Vermittlung von Geschichte aus. Die Historiographie hat eine Tendenz zu neutralen Erzählinstanzen:

> Das Bemühen des Historikers, die Spuren des Erzähltwerdens kaum mehr erkennbar werden zu lassen, schlägt sich vor allem darin nieder, daß geschichtliche Begebenheiten in der Regel von einem ‚neutralen Erzählmedium‘ bzw. ‚verborgenen Erzähler‘, d.h. einer anonym bleibenden Stimme vermittelt werden […]. (Nünning 1995c: 182)

Gardner bemüht sich nicht darum, doch auch ein Historiker kann in seiner Historiographie punktuell explizit präsent sein, ohne an Glaubwürdigkeit zu verlieren. Hutton beispielsweise thematisiert sich in seiner Geschichte der Wicca-Religion gelegentlich selbst.[247]

[247] Zum Beispiel wenn es um Begegnungen mit Wicca geht: „The other observation is that for every witch whom I have encountered who has rationalized the operation of magic in terms of quantum physics, chaos mathematics, or electronic particle theory, I have met many more who have not the least idea why their spells and ritual workings appear to be effective and are happy to leave the matter open.“ (Hutton 1999b: 396)

Für eine literarisch unterhaltende Vermittlung von Geschichte spricht die Gestaltung der Erzählinstanz jedoch, wenn sie subjektive und moralische Werturteile beinhaltet. Die Historiographie ist einem „Streben nach Objektivität" (Nünning 1995c: 183) verpflichtet, das von subjektiven Werturteilen der Erzählinstanz verletzt wird. Gardner als Redeinstanz bewertet die Handlungen und die Personen, die die schwarze Messe und ihr Umfeld ausmachen. Diese Wertungen charakterisieren überwiegend Personen als eindeutig böse. So waren Gardner zufolge einige Personen in Versaille „some the worst vermin of Paris" (*TMoW*: 199), die Madame des Montespan „evidently a lady who knew what she wanted, and would stick at nothing to get it" (203) und der Abbé Guibourg sowohl „utterly ruthless" (204) als auch Teil einer Gruppe von bösen Priestern: „It might well be felt that while so-called ‚priests' walked the earth, there was little need to invoke demons." (205) Diese Charakterisierungen werden aus Taten abgeleitet, im Fall des Abbé auch aus der Reputation. Gardner als explizite Erzählinstanz stellt Sympathie mit dem Leser her, indem er von einem Konsens hinsichtlich solcher Bewertungen ausgeht. An einer Stelle wirft er dafür die Frage nach der Innenwelt der Personen auf: „Yet, they were both mothers, and we cannot but wonder at the psychological processes which led the one to supply the sacrifice, and the other to watch it performed before her eyes." (*TMoW*: 204) „[W]e" generalisiert die Bewertung zusätzlich über den subjektiven Standpunkt hinaus. Punktuell relativieren reflexive Distanzierungen solche Bewertungen: „Her actions at this time show such desperation that it might be conjectured that she was almost out of her mind." (*TMoW*: 209) Auch „evidently" (*TMoW*: 203) verdeutlicht, dass von Taten auf die Charakterisierung der Person geschlossen wurde, was als minimaler Hinweis auf den Unterschied zwischen historischen Quellenmaterial und den daraus abgeleiteten Schlüssen zu betrachten ist. Insgesamt erhalten die Personen durch die Erzählinstanz jedoch eine typisierte Charakterisierung als böse, so wie es üblicherweise eher in einer Charakterisierung von Romanfiguren der Fall ist als in einer Historiographie.

Als Erzählinstanz übernimmt Gardner weiterhin die Orchestrierung und Kommentierung des Quellenmaterials auf eine historiographisch dokumentierende Weise. Kommentare wie „H. T. F. Rhodes has made a number of speculative deductions […]" (*TMoW*: 206) oder „It has been suggested by S. L. Mac Gregor

Mathers that […]“ (207) leiten die Quellen der Narration mit einem wissenschaftlichen Duktus ein. Auch die Anzahl der Quellen spricht dafür. So entsteht der Eindruck, dass Gardner aus historischen Quellen heraus seine Narration entfaltet und nicht aus eigenen Thesen. Kapitel 3.4.3 hat bereits gezeigt, dass *The Meaning of Witchcraft* stark intertextuell angelegt ist, um im Sinne eines *appeal to tradition* an andere Traditionen anzuknüpfen. Diese Intertextualität ist „in der Historiographie keineswegs optional, sondern eine konstitutive Präsupposition, die als Voraussetzung zur Absicherung des Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit fungiert“ (Nünning 1995c: 177). Auch in der „Affaire des Poisons“ werden solche intertextuellen Bezüge hergestellt.

Dieser wissenschaftlich anmutenden Montage von zitiertem Quellenmaterial stehen jedoch Dialoge, detaillierte Szenen und ausführliche Beschreibungen gegenüber. Solche Passagen gelten als Fiktionalitätsindikatoren, da sie die Frage aufwerfen, woher die Erzählinstanz das Wissen bezieht (vgl. Herrmann 2005: 9). Dialoge und Bewusstseinsdarstellung gehören „nicht mehr zu den konventionell akzeptierten Verfahren akademischer Geschichtsdarstellung“ (Nünning 1995c: 181). Anhand von Gardners Sachbuch scheint auf, welches Maß an Dialogen, detaillierten Szenen und Bewusstseinsdarstellung sich ein Text erlaubt, der einen historiographisch dokumentierenden Anspruch hat, aber gleichzeitig als Sachbuch unterhalten möchte. Stellenweise erreicht Gardners Erzählung einen hohen Grad der Detailliertheit:

> Everyone was gay and a little drunk, and in the mood to laugh at anything. In particular, they were kept in fits of mirth by the sallies of a plump, fashionably dressed widow, Marie Bosse, who was one of the most successful fortune-tellers by card, and much patronised by high society. Oh, she told them, if they could only see the people who came to consult her. Duchesses, marquises, seigneurs, all came to her little house. Only three poisonings more, and she’d be able to retire with a fortune. (*TMoW*: 199)

Die indirekte Rede am Ende der Beschreibung ist nicht nur Teil einer detaillierten Darstellung, sondern auch eines der Darstellungsverfahren, die Gardner anstatt direkter Rede verwendet. Häufiger finden sich Zitate aus dem Französischen. Diese sind von Quellenangaben begleitet (vgl. *TMoW*: 200, 205), was für eine historiographische Dokumentation spricht. Sie ersetzen Formen der Rede durch schriftliche Äußerungen der Personen und geben der Erzählung durch die französische Sprache Lokalkolorit. Die Frage nach den Quellen stellt sich auch bei anderen detaillierten Beschreibungen. Bei der Beschreibung des Kleides von *La Voisin*, die ganze neun Zeilen umfasst, ist der Nachweis zu „It was said […]“

(*TMoW*: 200) vereinfacht. Teilweise sind präzisere Quellenangaben vorhanden, teilweise gar keine. In einer Historiographie mit wissenschaftlichem Anspruch wäre mehr Präzision gefragt. Das Sachbuch hat zwar einen Anspruch auf Faktualität, aber nicht den gleichen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit wie die Historiographie. Das Fehlen einzelner Nachweise schließt nicht aus, dass Gardner über solche Quellen verfügt. Zur Verbesserung der Lesbarkeit könnten Nachweise vernachlässigt worden sein. Der Anspruch von *The Meaning of Witchcraft*, Wissen auch literarisch unterhaltend zu vermitteln, zeigt sich darin, dass der Text sowohl detaillierte Beschreibungen als auch einen Verzicht auf akribische Dokumentation vornimmt, ohne deswegen seine Faktualität zu hinterfragen. Darstellungsverfahren wie Bewusstseinsdarstellung, bei denen die Frage, woher die Erzählinstanz das Wissen darüber bezieht, auch nicht mit einer den Unterhaltungswert steigernden Vernachlässigung von Nachweisen zu beantworten wäre, sind in der *Affaire* nicht zu finden.

Eine detaillierte Beschreibung ist auch die Darstellung der schwarzen Messe selbst. Gardner spielt auf dem Höhepunkt der Erzählung zwei Bilder gegeneinander aus:

> It was a requirement of this particular ritual that the woman on whose behalf it was being said had to lie on the altar naked. The spectacle of the most powerful, and one of the most beautiful women in France, lying naked on the altar in the Black Mass, has often seized the imagination of sensational writers and artists and we have usually had the scene depicted with Madame des Montespan lying extended upon the altar. Actually, however, she lay across the altar, on her back, her body at right angles to its length and with her knees drawn up. A pillow supported her head, as she held in her extended arms the two candlesticks with their black candles. A cross was placed between her breasts, and the chalice between her knees. (*TMoW*: 206)

Er kritisiert das von den „sensational writers“ entworfene, überzogene Bild der schwarzen Messe, das zur Bildung des anti-satanistischen Stereotyps beigetragen hat. Das Stereotyp der schwarzen Messe speist sich aus Darstellungen der skandalösen Vermischung von Sex und Satan. Gardner wiederholt jedoch das skandalöseste Element, die gespreizte Madame de Montespan auf dem Altar. Um das Bild zu kritisieren, montiert er es in seine eigene Erzählung. Das von Gardner präsentierte alternative Gegenbild ist eine ebenfalls skandalöse, detailliert beschriebene Szene. Die Beschreibung der christlichen Paraphernalia auf dem nackten weiblichen Körper ist keine Verharmlosung im Vergleich zum als überzogen kritisierten Bild, sondern ein ebenso skandalöser Gegenentwurf. Der nächste Absatz gibt ein Zitat der Beschwörung, das direkte Rede imitiert. Gardner

inszeniert die *Black Mass* durch eine Gegenüberstellung zweier skandalöser Bilder als anschaulichen Höhepunkt seiner Erzählung, weil er die Präsenz christlicher, aber pervertierter Elemente nicht leugnen will. Er benötigt sie vielmehr für seine Argumentation, es könne sich bei den Praktizierenden wegen der christlichen Elemente nicht um heidnische Hexen gehandelt haben. Die detaillierte Erzählung erhält den skandalösen Gehalt der schwarzen Messe und entlastet die Hexen durch eine Schuldverschiebung.

Für eine Tendenz zur literarisch unterhaltenden Vermittlung von Geschichte spricht weiterhin die Erzählstruktur der „Affaire des Poisons". Die Erzählstruktur weist eine große Sinnabgeschlossenheit auf, die durch die Gestaltung des Texteingangs und der Schlussgebung erreicht wird. Eine solche Geschlossenheit ist in der klassischen Historiographie üblich. Nünning spricht vom „Bemühen des Historikers, den Eindruck zu erwecken, das erzählte Geschehen sei vollständig und kohärent im Verlauf und stelle ein in sich geschlossenes Ganzes dar" (1995c: 195). Auch Romane können eine solche Sinnabgeschlossenheit anstreben, sie jedoch auch bewusst stören, um auf die Konstruktivität von Narrationen hinzuweisen. Stärker auf eine literarisch unterhaltende Vermittlung von Geschichte weist die für Kriminalromane typische analytische Struktur der *Affaire* hin, ebenso die damit verbundene sukzessiv-integrierte Vergabe von Informationen, die eine Spannung aufbaut. Beide Darstellungsverfahren sind eher im Roman üblich (vgl. Nünning 1995c: 195f.). Der Bezug auf ein detektivisches Vorgehen wird in der Beschreibung der Giftaffäre als „straightforward piece of detective work" (*TMoW*: 198) explizit. Das Kapitel „The Black Mass" kündigt dem Leser an, dass ihm ein perverses und gleichzeitig historisch relevantes Ereignis erzählt wird. So entsteht die Spannung, wie dieses ausgesehen hat, was Menschen zu dieser Tat bewegte und wie die Aufklärung der Tat vonstatten ging. Die Erzählung folgt dann dem Detektiv Nicolas de La Reynie, der schrittweise das Verbrechen aufklärt. Wie in einem historischen Kriminalroman deckt er Verbrechen in immer höheren Gesellschaftsschichten bis hin zum versuchten Königsmord auf. Motivationen der Personen, psychologische Hintergründe der Tat und Details der schwarzen Messe werden sukzessive aufgeklärt und erläutert. Als Höhepunkt der Erzählung ist die erste schwarze Messe im *Château de Villebausin* anzusehen, da darin das angekündigte Ereignis mit der o.g.

Detailliertheit inszeniert wird. Die danach erzählten Ereignisse bestätigen die Wirksamkeit der okkulten Praktiken der Messe, die jedoch nicht Hauptthema des Kapitels ist. Daraufhin werden dann viele der narrativen Zusammenhänge zum Abschluss gebracht. Das Ende erzählt vom finalen Schicksal der Personen und in vielen Fällen auch von ihrem Tod. Eine ‚poetische', wenngleich auch faktische Gerechtigkeit liegt in den negativen Konsequenzen, die die bösen Personen ereilen. Die Erzählung kommt zu einem hohen Grad an Sinnabgeschlossenheit, der für historiographisch dokumentierende und literarisch unterhaltende Darstellung von Geschichte stehen kann. Dies geschieht jedoch mit einer kriminalromanartigen analytischen Struktur, die eher für letztere spricht.

Als Mittelweg zwischen historiographisch dokumentierender und literarisch unterhaltender Darstellung von Geschichte erscheint weiterhin die Gestaltung des sachbuchtypischen Gegenwartsbezugs. Der Gegenwartsbezug ist im Sachbuch ein konstitutives Merkmal: „Entscheidend ist nur, dass über die Kultur für die Gegenwart erzählt wird." (Porombka 2005: 19). In der Historiographie ist ein starker Gegenwartsbezug problematisch, da er gegen das Objektivitätsideal der Wissenschaft verstößt.[248] Im historischen Roman sind dagegen ein „*foregrounding* der temporalen Bezüge, d.h. ein prononciertes Oszillieren zwischen verschiedenen Zeitebenen" (Nünning 1995c: 188) und ein dominanter Gegenwartsbezug möglich. Ein solches Oszillieren ist in der „Affaire des Poisons" weitaus schwächer ausgeprägt als im Kapitel „The Witch Cult in Britain", das das bereits untersuchte Alternieren von *Emic History*, Erlebnisbericht und deskriptiven Gegenwartsbezügen aufweist. Die *Affaire* ist überwiegend frei von solchen Bezügen auf die Wicca-Religion des 20. Jahrhunderts gehalten. Dennoch lässt Gardner als Erzähler keinen Zweifel darüber, dass er die Narration nicht rein zum Selbstzweck einer objektiven Darstellung der Vergangenheit vornimmt, sondern aus einem gegenwärtigen, nicht rein wissenschaftlichen Interesse heraus. Dies geschieht primär durch die noch genauer zu untersuchende Rahmung, aber auch in der Mitte der Erzählung:

> This trait of La Voisin's is, I think, a clear evidence that she was not a member of the witch cult, because no member of the latter would have entertained a belief, nor would they have

[248] Die in einer Historiographie untersuchte Fragestellung ist freilich aus der Gegenwart generiert worden. Die Gegenwart muss sich dann jedoch „von der eigenständigen Fremdheit des Vergangenen gefangen nehmen und modifizieren lassen." (Wittram 1969: 16, zit. nach Nünning 1995c: 188)

> had any faith in Guibourg's consecration of the elements in the Mass as part of a magical ceremony. Witchcraft, as I have already explained, is a religion as well as a system of magic, and no genuine practitioner will perform its rites for pay. La Voisin, on the contrary, was ‚in it for the money'.[…] A real witch would have had no need to call in renegade priests. (*TMoW*: 205)

Die Übertragung der Vergangenheit auf die Gegenwart beruht auf einer Generalisierung darüber, was eine „real witch" und ein „genuine practitioner" nicht nur nie getan hätten, sondern immer noch nie tun würden. Formal verzichtet Gardner auf ein ständiges Oszillieren zwischen Vergangenheit und Gegenwart, was die Erzählung einem historiographisch dokumentierenden Erzählen annähert. Im Zusammenhang des Gesamtwerks ist der Gegenwartsbezug allerdings auch ohne explizite Thematisierungen präsent, da Gardner nicht zu verbergen versucht, dass er für seine eigene Religion argumentiert.

Gardners Erzählung hat aufgrund der genannten Darstellungsverfahren sowohl eine historiographisch dokumentierende als auch eine literarisch unterhaltende Funktion. Die Darstellungsverfahren werden dem Wahrheitsanspruch und der Unterhaltungsfunktion des Sachbuchs gerecht. *The Meaning of Witchcraft* ist ein Beispiel dafür, welche Darstellungsverfahren ein Sachbuch verwendet, das einerseits durch den Bezug auf die Historiographie einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit einzulösen hat oder zumindest den Anschein erwecken will, die Selektions- und Kombinationsregeln dieses Diskurses einzuhalten, und das andererseits ein breites Lesepublikum durch unterhaltende Lektüre anzusprechen versucht.

Eine Betrachtung des gesamten Kapitels „The Black Mass" gibt Aufschluss über die Funktion der Erzählung für Gardners zentrale These. Er fasst sie zusammen: „That view is that the root of the practices known as the ‚Black Mass' is to be found in this latter belief, when it was held by spiritually ignorant people and unworthy priests." (*TMoW*: 193) Die Zweiteilung des Satzes antizipiert die Vorgehensweise des Kapitels. Zuerst werden historisch übergreifende Zusammenhänge zwischen der schwarzen Messe und „this latter belief" (*TMoW*: 193), d.h. vorgängigen Traditionen, vorgestellt. Danach folgt die Erzählung der *Affaire*, die von einem Ereignis aus einer Zeit berichtet, in der spirituelle Ignoranten und unwürdige Priester die schwarze Messe praktizierten. Das

Verhältnis zwischen dem ersten Teil des Kapitels und der Erzählung der *Affaire* lässt sich durch drei Rahmungsfunktionen beschreiben.

Erstens arbeitet der Beginn des Kapitels der „Affaire des Poisons" vor, indem er die historischen Zusammenhänge inhaltlich erklärt, die dann narrativ exemplifiziert werden. Die für *Emic Histories* in Populär-Esographien typische Montage von deskriptiven und argumentativen Passagen, verschiedenen Quellen und einzelnen Narrationen historischer Ereignisse vermittelt Wissen über die komplexen historischen Entwicklungen. So setzt Gardner im vierten Jahrhundert nach Christus an, um die Entwicklung zweier für seine These essentieller Ideen bis zum 13. Jahrhundert zu erläutern. Dies umfasst zum einen die spezielle Form zeremonieller Magie, bei der der christliche Gott angerufen wird, damit er dem Magier Kontrolle über Dämonen gewährt, und zum anderen das Dogma, dass ein solches Ritual auch funktioniert, wenn der Magier nicht nach dem Willen Gottes lebt. Im Gegensatz zu Salomon, der als Mann Gottes gilt, kann diesem Denken nach auch ein Priester mit moralisch niederen Motiven die Kontrolle über die gewünschten Dämonen erlangen. Eine solche okkulte Praxis exemplifiziert die *Affaire* dann narrativ. Die Struktur des gesamten Kapitels „The Black Mass" sorgt dafür, dass die Erzählung der Giftaffäre relativ zusammenhängend bleiben kann. Die Erzählung enthält zwar auch Passagen mit Bezug auf Gardners These der Gegenwart. Diese können aber kurz gehalten werden, da die einen Zeitraum von 900 Jahre überspannenden historischen Zusammenhänge vorher abgehandelt wurden. Gardner kann auf seine gesamte Beweisführung rückverweisen, ohne die Narration damit zu überfrachten und die literarisch unterhaltende Darstellung von Geschichte zu untergraben. Damit wird eine wechselseitige Bestätigung konstruiert. Der wissenschaftlich anmutende Teil des Kapitels bestätigt den Inhalt der auch literarisch unterhaltenden Erzählung und umgekehrt.

Zweitens rahmt das Kapitel „The Black Mass" die Erzählung der „Affaire des Poisons", indem es sie zum einzig zuverlässig dokumentierten Ereignis einer schwarzen Messe erklärt. Alle anderen Berichte von schwarzen Messen werden als unzuverlässig abgewertet, da sie unter Folter entstanden seien. Damit begründet Gardner die wechselseitige Bestätigung zwischen der Erzählung und dem Rest des Kapitels. Die Erzählung kann als evidenzstiftender Fall für die mit

Allgemeingültigkeit formulierte Regel der aus historischen Entwicklungen entstandenen Eigenschaften der schwarzen Messe fungieren und umgekehrt, da es keine anderen Fälle gibt, die die Regel einschließen muss. Das einzelne Ereignis gilt so als „the root of all practices known as the ‚Black Mass'" (*TMoW*: 193).

Drittens setzt der erste Teil des Kapitels einen wissenschaftlich anmutenden Anspruch auf Belegbarkeit der Erzählung durch eine Unterscheidung von Quellen und Interpretation. Gardner thematisiert seine mögliche Befangenheit:

> Of course, it will here be argued, by those who complain that I have gone out of my way to claim that there is nothing diabolical about witchcraft, that I am a special pleader. If they will not listen to me, perhaps they will listen to the words of a man who officiated as confessor to those who […]. (*TMoW*: 194)

Er formuliert dies zwar mit Blick auf Narrationen von der Erpressung von Geständnissen unter Folter, aber gleichzeitig auch hinsichtlich seiner These „[…] there is nothing diabolical about witchcraft […]" (*TMoW*: 194), die seine mögliche Befangenheit als Autor des gesamten Kapitels betrifft. Er wiederholt die Unterscheidung zwischen Quelle und Interpretation: „The conclusions I have drawn from it may not be acceptable at all. Nevertheless, it is as clear as daylight […] that the people who were practicing the Black Mass in the 17th century were not witches, but priests." (*TMoW*: 211) Die Quelle ist Gardner zufolge neutral und damit an sich darüber erhaben, eine parteiische Argumentation für die Wicca-Religion sein zu können. Nur Gardners Schlüsse erscheinen anfechtbar. Nur punktuell und nur hinsichtlich detaillierter Beschreibungen räumt Gardner den Status „conjectured" (*TMoW*: 209) ein. Schon vor der Erzählung der *Affaire* wird ihr der Wahrheitsanspruch der Überprüfbarkeit gegeben.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die „Affaire des Poisons" in der Architektur des Kapitels „The Black Mass" eine zweifache Funktion hat. Zum einen steht sie im Verhältnis einer wechselseitigen Bestätigung zur Argumentation Gardners. Sie bestätigt seine These über das Wesen der schwarzen Messe und wird davon bestätigt. Das Verhalten der bösen Figuren wird nicht gerechtfertigt, aber sinnhaft vor dem Hintergrund kirchlicher Dogmen wie der Erlösung durch Kindstaufe erklärt. Zum anderen hat die Erzählung einen Eigenwert, der sich aus der von Gardner getroffenen Unterscheidung von zuverlässiger Quelle und anzweifelbarer Interpretation ergibt. Der Leser bekommt vom Kapitel „The Black Mass" zwei Optionen vorgegeben. Entweder er glaubt

der Narration als Quelle und Gardners Interpretation oder er zweifelt an letzterer. Auch in diesem Fall wirkt die Narration durch ihre historiographisch dokumentierende und literarisch unterhaltende Funktion. Die Erzählung käme auch ohne die vorher vermittelten, komplexen historischen Zusammenhänge aus. Wenn Gardner feststellt: „It was the bloodsacrifice alone which was offered to demons; the Mass – Heaven help them! – was offered to God, in order to control the demons and make them obey.“ (*TMoW*: 207), dann benötigt diese Aussage keine Darlegung der jahrhundertelangen Entwicklung zeremonieller Magie. Die *Affaire* veranschaulicht, dass die schwarze Messe zwar eine böse und perverse Handlung war, diese aber nicht von Hexen praktiziert wurde, da dabei ein christlicher Priester dem christlichen Gott ein Kind opferte, um Kontrolle über Dämonen eines christlichen Pantheons zu erlangen, was den Tätern nicht einmal pervers erscheinen musste, da die Kinder vor dem Opfer per Nottaufe in den christlichen Himmel hineingetauft wurden. Diese Elemente sind beinahe vollständig ohne übergreifende historische Zusammenhänge verständlich, da sie auf allgemeinem kulturellen Wissen über die Kirche basieren. Gardner speist so eine Alternative zum anti-satanistischen Hexenstereotyp ins kulturelle Wissen ein, die über seine historiographisch dokumentierenden Darstellungsverfahren und die gattungsgemäße Faktualität des Sachbuchs wirkt, aber auch über ihre literarisch unterhaltenden Darstellungsverfahren. Diese umfassen die Veranschaulichung des Bösen und Perversen durch detaillierte Beschreibungen und persönliche Bewertungen der expliziten Erzählinstanz sowie die Sinnabgeschlossenheit der kriminalromanartigen Erzählstruktur.

Selbst wenn der Leser die historiographische Argumentation des Kapitels „The Black Mass“ Gardners nicht akzeptiert, hat die *Affaire* durch ihre narrative Darstellungs- und Sinngebungsfunktion eine eigene Qualität. Ihr Wahrheitsanspruch könnte nur untergraben werden, wenn die Selektion und Kombination historischer Quellen als konstruktiver, intentional zur Präsentation von Wicca eingesetzter Akt verstanden wird. Dies sieht das Kapitel „The Black Mass“ nicht vor, wie das folgende Kapitel mit Blick auf das Geschichtsbild noch elaboriert. Das als Umwertung des Stereotyps konstruierte alternative Fremdbild ist eine kirchenkritische Alternative. Gardner betont zwar, er wolle die Kirche nicht grundsätzlich verdammen (vgl. *TMoW*: 211), da die schwarze Messe ein

Einzelfall gewesen wäre. Über den Einzelfall hinaus weist er jedoch nach, dass die Perversion christlicher Ideen aus einer Kombination kirchlicher Dogmen erwachsen konnte. Als Nährboden für das seltene Ereignis der schwarzen Messe erscheint so nicht die heidnische Hexenreligion, sondern die Lehre der Kirche.

4.3 Vergleich der gattungsspezifischen Funktionspotentiale von *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* bei der Auseinandersetzung mit dem anti-satanistischen Hexenstereotyp

> „[…] but my novel is ‚sold as fiction' because it is *fiction,* fiction moreover about events which were supposed to be happening in the year 1206. And the details it contains, as an [sic] historical novel, *are* ‚broadly correct'." (*TMoW*: 227)

Sowohl Gardners Roman *High Magic's Aid* als auch seine Populär-Esographie *The Meaning of Witchcraft* setzen sich mit dem anti-satanistischen Hexenstereotyp auseinander. Beide Texte greifen es erstens auf, um ein alternatives Fremdbild der schwarzen Messe zu konstruieren, dem zufolge es okkulte Praktiken anderer Gruppierungen gab, die dem Stereotyp ähneln und fälschlicherweise mit Hexen verbunden wurden. In Gardners Roman sind dies die Beschwörungen der positiv besetzten zeremoniellen Magie, in der Populär-Esographie die negativ besetzte schwarze Messe der „Affaire des Poisons". Zweitens gestalten beide Texte Darstellungen der Vorurteile, die sich aus dem Stereotyp speisen und zu ablehnenden Gefühlen, Einstellungen und Handlungen gegen Hexen geführt haben. In Gardners Romans ist dies die mittelalterliche Hexenverfolgung, in seinem Sachbuch sowohl die Hexenverfolgung als auch die „automatic condemnation" (Hutton 1999b: 253) der Wicca-Religion im 20. Jahrhundert. Drittens entwerfen beide Texte ein Selbstbild der Wicca-Religion inklusive ihrer Sabbate und Praktiken, das als korrigierender Entwurf zum Stereotyp fungieren soll.

Eine solche Zusammenfassung der Antworten auf das Stereotyp kann den Eindruck erwecken, beide Texte würden zwar mit unterschiedlichen Mitteln arbeiten, aber identische kulturökologische Funktionen erfüllen. Die bereits thematisierte Äußerung Gardners, in der er inhaltliche Ähnlichkeiten beider Texte betont, könnte dafür sprechen:

> In return they [= practitioners of ceremonial magic, MG] would shelter the witch in times of percecution; and the witch, when poor, would obtain good, well-made magical weapons and implements from the magician. I have described in fiction the working of such a ‚gentleman's agreement' in my novel, *High Magic's Aid*. (*TMoW*: 115)

Bis auf kleinere inhaltliche Unterschiede[249] und den entpflichteten Wahrheitsanspruch der Fiktion wären die Funktion beider Texte, die Kooperation der Hexen mit Magiern auf das Stereotyp zu beziehen. Als einziger augenfälliger Unterschied könnte erscheinen, dass *High Magic's Aid* Stereotyp, Vorurteile und Selbstbild nur mit Bezug auf die Vergangenheit konstruiert, während der *The Meaning of Witchcraft* den Bogen bis zur gegenwärtigen Wicca-Religion zieht. Im Kontext der Geheimhaltungszwänge vor der Abschaffung des *Witchcraft Acts* von 1951 wäre Gardners Roman dann ein absichtlich im Zeitbezug verkürztes, durch die fiktionale Form teilweise verschleiertes Medium der Vermittlung okkulten Wissens. Der Roman wäre so betrachtet nach der Abschaffung der *Acts* im Jahre 1951 obsolet, da Gardner dann eine Populär-Esographie schreiben konnte, die ihre Auseinandersetzung mit dem Stereotyp nicht mehr hinter dem Deckmantel der Fiktion verstecken muss.

Eine Untersuchung von gattungsspezifischen Funktionspotentialen kann dagegen zeigen, dass Gardners Roman eine Funktion besitzt, die auch das zehn Jahre jüngere Sachbuch nicht erfüllen kann. Da beide Texte das Mittelalter inszenieren, ist nach gattungsspezifischen Unterschieden der Darstellung von Geschichte zu fragen und nach deren funktionalen Konsequenzen für die Konstruktion von Vorurteil, Selbstbild und alternativem Fremdbild. Die Verfahren der Darstellung von Geschichte in Gardners Populär-Esographie wurden bereits in Kapitel 4.2 beschrieben. Darstellungsverfahren von *High Magic's Aid* waren zwar auch bereits Gegenstand der Analyse, jedoch ohne eine Perspektivierung auf die Form der Darstellung von Geschichte und einen Vergleich zu Gardners Sachbuch.

Ein heuristisch wertvolles Werkzeug für die Analyse von Funktionen der Darstellung von Geschichte ist Nünnings Studie (1999b) zu verschiedenen Ausprägungen des historischen Romans. Wichtig für den Vergleich von *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* ist, dass historisches Erzählen nicht als Erzählen einer Vergangenheit definiert ist, sondern über die Artikulation eines

[249] In *High Magic's Aid* ist die Hexe zwar auf praktische Hilfe des Magiers angewiesen, er benötigt jedoch ihre Dolche, um seine Paraphernalia anfertigen zu können.

Geschichtsbewusstseins: „Das historische Erzählen vergegenwärtigt die Vergangenheit immer in einem Zeitbewusstsein, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen inneren, schlüssigen Zusammenhang bilden, und eben dadurch konstituiert es Geschichtsbewusstsein.“ (Rüsen 1983: 56) Obwohl *High Magic's Aid* keinen direkten Bezug auf die Wicca-Religion des 20. Jahrhunderts besitzt, ist der Text auch ein „fiktionales Medium narrativer Sinnbildung über Zeiterfahrung“ (Nünning 1995c: 109). Der Vergleich zum Sachbuch befasst sich nach der Analyse der Funktionen der dargestellten Vergangenheit des Mittelalters daher mit dem von beiden Texten entworfenen Geschichtsbewusstsein. Dieses wird im Kontext von Gardners Programm einer Konstruktion von Tradition diskutiert.

Als These zum gattungsspezifischen Funktionspotential von Gardners esoterischem Roman kann formuliert werden: *High Magic's Aid* vereint bei der narrativen Konstruktion von Selbstbild, Vorurteilen und alternativem Fremdbild die didaktische Funktion und die hedonistisch-emotionale Funktion des realistischen historischen Romans mit der Vermittlung des faktischen okkulten Wissens in fiktiven Ereignissen. Der Roman kann diese Kombination von Funktionen in einer Narration realisieren und das von Iser definierte Einbringen des Imaginären ermöglichen. Das Sachbuch müsste beim Versuch, diese Funktionen zu erfüllen, eine collageartige Differenzierung und Orchestrierung von Gattungen vornehmen. Diese könnte weder die hedonistisch-emotionale Funktion des Romans erfüllen noch das Imaginäre aufrufen.[250]

Die Kombination der Funktionen von *High Magic's Aid* kann anhand einer Anwendung von Nünnings Konzept des realistischen historischen Romans auf die in Kapitel 4.1 und 4.2 erarbeiteten Ergebnisse erläutert werden. Gardner erklärt die Konzeption seines Romans folgendermaßen: „[…] but my novel is ‚sold as fiction' because it is *fiction,* fiction moreover about events which were supposed

[250] Die hedonistisch-emotionale Funktion und das Potential zum Einbringen des Imaginären laufen in diesem Kapitel parallel, was eine Doppelung ästhetischer Funktionen bedeutet. Dieses Vorgehen ist der Tatsache geschuldet, das Nünnings Formen des historiographischen Romans Wolfs Konzept von Illusionsbildung verwenden, Zapfs Modell von Kulturökologie jedoch das Imaginäre. Zapf macht deutlich, dass es unterschiedliche Konzepte sind: „Das aber heißt, dass der fiktionale Text genau genommen zwei Dinge zugleich darstellt: eine mit Hilfe der literarischen Illusionsbildung kreierte Welt und jede imaginären Anteile, die dazu beitragen, diese Welt als Vorstellung zu realisieren.“ (Fluck 2005: 36) Da Illusionsbildung mit Blick auf die anderen Texte nicht verwendet wird, soll die Beziehung beider Konzepte nicht elaboriert werden.

to be happening in the year 1206. And the details it contains, as an [sic] historical novel, *are* ‚broadly correct'." (*TMoW*: 227) Eine solche Konzeption fasst Nünning unter der Formel „fiktive Handlung im historischen Raum" als Merkmal des realistischen historischen Romans. Dessen realistische Darstellungsverfahren und Funktionspotentiale lassen sich auch in *High Magic's Aid* nachweisen (vgl. Nünning 1995c: 262-267). Der Wirklichkeitsbezug von Gardners Roman ist wie im realistischen historischen Roman primär durch allgemeine Realitätsreferenzen gestaltet (vgl. 4.1.3). Eine fiktive, „tendenziell ereignishafte, kohärente, sinnhafte und teleologische Handlung" (Nünning 1995c: 264) findet in einer Welt statt, die durch allgemeine, überwiegend räumliche und zeitliche Realitätsreferenzen als kompatibel zum Wissen der Historiographie erscheint. Anachronismen und andere nicht an das Wissen der Historiographie anschließbare Elemente werden vermieden. Die Ebene der erzählten Geschichte ist dominant.

Auf diese Weise erfüllt *High Magic's Aid* als historischer Roman eine didaktische Funktion. Didaktisch wirkt der Text, da er historische Informationen über eine vergangene Epoche vermittelt. Dies gilt ungeachtet seines Status als Fiktion.[251] Die paratextuelle Frage „Would you know what they believed and attempted to achieve?" (*HMA*: 8) kündigt eine solche Belehrung mit Schwerpunkt auf Wissen (hier als Glaube), aber auch auf Ziele und Motivationen an. Zu dieser Belehrung gehören das okkulte Wissen der Hexerei und der zeremoniellen Magie und die Ziele des Magiers und der Hexe. Sie umfasst aber auch stärker an das Wissen der Historiographie anschließbare Elemente wie die religiösen Gruppierungen, die in Kapitel 7 an den Figuren vorbeiziehen und so ein Panorama mittelalterlicher Religiosität entwerfen, sowie den insgesamt typischen und möglichen Entwurf des Mittelalters.

Das didaktische Potential umfasst auch fiktive Ereignisse, die der *Murray Thesis* entsprechen. Gardner nutzt das Selektionspotential des realistischen historischen Romans:

[251] Vgl. zu diesem Problem fiktionaler Darstellung von Geschichte Nünning (1995c: 252): „Ungeachtet der Tatsache, daß historische Romane aufgrund ihrer fiktionalen Privilegien bei der Geschichtsdarstellung eine fragwürdige Informationsquelle darstellen und daß eine solche informationsentnehmende Lektüre den Konventionen des Literatursystems widerspricht, kann als eine mögliche Funktion des historischen Romans dessen didaktisches Potential festgehalten werden. Die Beschäftigung mit fiktiver Geschichte kann demzufolge als Mittel des Wissenserwerbs und der Bildung fungieren."

> Dadurch ergibt sich für diese Gattungsausprägung insgesamt ein hoher Grad an Plausibilität des fiktionalen Geschichtsmodells, das zwar kein durch Quellen belegtes geschichtliches Geschehen schildert, aber an das Wissen der Historiographie anschließbar ist. Bei diesem Typus sind erzählte bzw. thematisierte Geschichte auf der einen Seite und überliefertes Geschichtswissen auf der anderen weitgehend kompatibel. (Nünning 1995c: 266)

Der realistische historische Roman hat zum Ziel, „historisch belegte Fakten zu ergänzen und geschichtliche Zusammenhänge im Bereich der *dark areas* phantasievoll auszugestalten." (Nünning 1995c: 265) *High Magic's Aid* ist kompatibel zum allgemeinen Wissen über das Mittelalter, das eine Hexenverfolgung beinhaltet. Die fiktiven Ereignisse sorgen mit der Darstellung von Selbstbild, Vorurteilen, und alternativem Fremdbild jedoch nicht für eine beliebige phantasievolle Ausgestaltung einer *dark area*, sondern für eine Ausgestaltung der Hexenverfolgung im Gefolge der *Murray thesis*. Morven ist die verfolgte Hexe, die Zeuge der Verbrennung ihrer Mutter war und als ausgestoßene unter den Vorurteilen leidet. Die gesamte in Kapitel 4.1.1 gezeigte Perspektivierung des Hexensabbats in drei Binnenerzählungen und einem nur sabbatähnlichen Geheimtreffen der primären Erzählung inszeniert die Konsequenzen der Vorurteile. Die Ereignisse der zeremoniellen Magie beziehen das Magieverständnis des Mittelalters auf das christliche Weltbild. Die Magie hilft Morven, das fragmentarische Selbstbild ihrer Religion wieder zu vervollständigen. Das Potential des Romans, auch fiktive Elemente verwenden zu dürfen, ermöglicht die Belehrung des Lesers im Rahmen der Fiktion, dass es friedliche Mitglieder einer heidnischen Hexenreligion waren, die von der Kirche verfolgt wurden und dabei mit anderen Okkultisten zusammenarbeiteten. Der Status der Fiktion macht dem Leser zwar deutlich, dass nicht der Anspruch besteht, die individuellen Ereignisse wären so passiert. Der hohe Grad an Plausibilität des fiktionalen Geschichtsmodells erweckt jedoch den Eindruck, dass die Hexenverfolgung ähnlich abgelaufen sein könnte.

Damit ist ein erstes gattungsspezifisches Potential von *High Magic's Aid* im Vergleich zu The *Meaning of Witchcraft* benannt. Es könnte argumentiert werden, Gardners Populär-Esographie könne didaktische Funktionen mit Blick auf das Mittelalter auch oder gar noch besser erfüllen, da sie nach 1951 nicht mehr Fiktion zu sein brauchte. Gardner orchestriert darin aufwändig Belege dafür, dass heidnische Hexen verfolgt wurden. Die Nachweise unterscheiden sich jedoch von *High Magic's Aid*. Die detaillierteste faktuale Narration in Gardners Populär-

Esographie ist die „Affaire des Poisons“, die ein Fremdbild der schwarzen Messe konstruiert und die Wicca-Religion gegen das Stereotyp abgrenzt. Ein breites Spektrum von Quellen zum Beleg von faktischen Hexensabbaten, Kooperationen zwischen heidnischen Hexen und Magiern oder Verbrennungen tatsächlicher heidnischer Hexen ist in *The Meaning of Witchcraft* jedoch nicht zu finden. Solche Quellen könnten der *Murray thesis* großen Vorschub leisten, aber Gardner verwendet sie nicht, was den Schluss nahelegt, dass ihm keine entsprechenden Quellen vorlagen. Die didaktische Belehrung in *High Magic's Aid* kann die o.g. Ereignisse umfassen, da sie durch die Fiktion vom Tatsachenvertrag entpflichtet ist. Die Fiktion ersetzt mangelnde historische Quellen.

Ein zweites gattungsspezifisches Funktionspotential von *High Magic's Aid* liegt darin, dass die didaktische Funktion von der hedonistisch-emotionalen Funktion des realistischen historischen Romans begleitet wird. Dieses Funktionspotential ist eine Konsequenz der erweiterten Selektionsmöglichkeiten von Fiktionen. Die Möglichkeit zur Selektion fiktiver Elemente hat zur Konsequenz, dass eine Reihe von Darstellungsverfahren verfügbar sind, die fiktionaler Literatur ermöglichen, „als Erlebnismöglichkeit, als Medium der Unterhaltung oder als Freizeitinhalt“ (Nünning 1995c: 252) zu dienen. Nach Nünning ist die Vermittlung von Geschichte im realistischen historischen Roman eine konsequent illusionsbildende (1995c: 266). Die realistischen Darstellungsverfahren ermöglichen ein hohes Maß an Erlebnis-, Geschehens, Situations- und Figurenillusion. Simuliert wird eine „konkret vorstellbare Außenwelt“, die aber „im Einklang mit den Anschauungsformen lebensweltlicher Erfahrung“ steht und dabei unter anderem die „Partialität, Blickpunkt- und Horizontgebundenheit lebensweltlicher Wahrnehmung“ (Nünning 1995c: 266) nachahmt. Entsprechende Darstellungsverfahren und die aus ihnen resultierende Illusionbildung verwendet *High Magic's Aid*, um die Konsequenzen des Vorurteils, des Selbstbild der Hexen und des Fremdbilds zeremonieller Magie mit den o.g. Illusionstypen zu inszenieren. Die Darstellung der Erlebnisse der Hexe Morven, die aus der Dorfgemeinschaft ausgestoßen wurde, deswegen hässlich und abgemagert aussieht, von der Verbrennung ihrer Mutter traumatisiert ist und im Verlauf der Handlung mehrmals verfolgt wird, vermittelt Leid und Selbsterfahrung der Hexe mit einer stark illusionsbildenden Darstellungs- und Erlebnisqualität.

Darstellungsverfahren wie Dialoge, Bewusstseinsdarstellung und detaillierte Berichte von Erlebnissen lassen den Leser die Konsequenzen der Vorurteile plastisch miterleben. Die Partialität, Blickpunkt- und Horizontgebundenheit lebensweltlicher Wahrnehmung kommt in der Aufsplittung des Hexensabbats in drei Binnenerzählungen und im Streit um die Evidenz der okkulten Praxis der Hexerei zum Ausdruck. Auch das Selbstbild der Hexe, das im Verlauf des Romans erst durch Hilfe des Magiers wachsen muss, wird mit diesen Darstellungsverfahren illusionsbildend vermittelt. Dies umfasst die Evidenzkonstruktionen okkulten Wissens, die Teil von Morvens Selbstfindung sind. Das Fremdbild der zeremoniellen Magie wird durch die Handlungen der Rituale, die Bewusstseinsdarstellung u.a. der Figuren Jan und Olaf und die Dialoge der Figuren anschaulich.

Gerade mit Bezug auf Leid, Schmerz und Selbsterfahrung wird auch die Möglichkeit zum Anheften imaginärer Anteile an die Welt der Fiktion relevant. Darstellungsverfahren wie die Perspektivierung des Hexensabbats und die schrittweise Vermittlung von Evidenz durch Handlung und Bewusstseinsdarstellung (vgl. 4.1.1 und 4.1.2), die zur Illusionsbildung beitragen, steigern gleichzeitig die ästhetische Komplexität auf der Ebene der Kombination. Das Miterleben der schmerzhaften Konsequenzen von Vorurteilen wird so neben der Illusionsbildung auch durch das Imaginäre intensiviert.

Das Sachbuch hat durch seine Selektionsbeschränkung nicht nur ein inhaltlich-referentiell begrenztes Repertoire von Quellen zur Verfügung, es ist auch hinsichtlich der hedonistisch-emotionalen Illusionsbildung eingeschränkt. Hätte Gardner beispielsweise Zugriff auf ein Tagebuch einer im zwölften Jahrhundert verfolgten heidnischen Hexe mit detaillierten Beschreibungen von Ereignissen und Bewusstseinsinhalten gehabt, wäre dies ein Beleg mit einem gewissen Illusionspotential. *The Meaning of Witchcraft* arbeitet jedoch nur mit einzelnen Belegen wie der Hexenverbrennung von Mutter und Sohn im Jahre 1617. Diese Kurzbelege können nicht die gleichen Darstellungsverfahren verwenden und nicht die gleichen Illusionstypen erzeugen wie ein Roman. Auch ein Sachbuch kann literarisch unterhaltende Darstellungsverfahren bei der Darstellung von Geschichte verwenden (vgl. 4.2). Die Darstellungsverfahren, die trotz einer

Legitimierung durch einen Sachbuchvertrag noch als Fiktionalitätsindikatoren wirken würden, da der Autor nicht über das entsprechende faktische Wissen verfügen kann, werden vom Text umgangen oder nur sehr eingeschränkt verwendet. Selbst ein Ereignis, das durch ein breites Spektrum von Quellen belegt ist, kann durch die Beschränkung auf die Tatsachenkonvention keine Dialoge, Bewusstseinsdarstellung und detaillierten Beschreibungen verwenden, also nicht die gleichen Illusionstypen erzeugen und auch nur eine eingeschränkte hedonistisch-emotionale Funktion erfüllen. Als realistischer historischer Roman kann *High Magic's Aid* dagegen didaktische und hedonistisch-emotionale Funktionen gleichzeitig leisten.

Das romanspezifische Potential zum Vereinen von Funktionen zeigt sich weiterhin darin, dass *High Magic's Aid* die genannten kulturkritischen und gegendiskursiven Funktionen auch hinsichtlich eines faktischen Bestandes von okkultem Wissen innehat, der Selbstbild, Vorurteil und Fremdbild zusätzlich plausibilisiert, obwohl er für etische Leser unmögliche Ereignisse erzeugt. Gardners Roman ist nicht nur historischer Roman mit Schwerpunkt auf der Darstellung des Mittelalters, sondern auch ein esoterischer Roman, der okkultes Wissen in fiktiven Ereignissen vermittelt. Faktisches okkultes Wissen des *Key of Solomon* findet durch die bereits vorgestellten intertextuellen Verweise Eingang, die zu Beginn des Romans intensiv gestaltet sind und im Verlauf des Romans reduziert werden. Intertextuelle Verweise sind im realistischen historischen Roman möglich, da sie nicht die Illusion stören (vgl. Nünning 1995c: 264). Anders als beim dokumentarischen historischen Roman steht in *High Magic's Aid* nicht die intertextuelle Authentisierung bekannter oder belegter historischer Ereignisse im Vordergrund. Das Wissen des *Key* wird zwar im Zusammenhang mit Ereignissen aus dem Leben Salomos vermittelt, diese haben allerdings für das erzählte Geschehen kaum Relevanz. Das Wissen wird betont als übergeschichtliche *philosophia perennis* inszeniert.[252] Dennoch wirkt das Wissen des *Key* zusätzlich zum vom Wirklichkeitsbezug erzeugten hohen Grad der Plausibilität des fiktionalen Geschichtsmodells als Faktizitätssignal. Das gilt, obwohl das okkulte Wissen dem etischen Leser unmögliche Ereignisse wie die

[252] Das setzt ein Mindestmaß an Geschichtsbewusstsein voraus. Ein Übergeschichtlichkeitspostulat ist so betrachtet historisch, da darin Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Beschwörung von Geistern in den Text einbringt. Der Status als Fiktion ermöglicht die Trennung von Wissenssinnzusammenhang und Ereignis. Das Ereignis, das die Evidenzbehauptung ausmacht, fällt nicht unter den Tatsachenvertrag. Der Paratext betont die Behauptung, dass Menschen im Mittelalter an dieses Wissen glaubten. Die Konstruktion von Selbstbild, Fremdbild und Vorteil ist nicht auf Evidenz der Wirksamkeit okkulten Wissens angewiesen. Das anti-satanistische Hexenstereotyp kommt ohne eine Akzeptanz des okkulten Sinnzusammenhangs aus. Hexerei und zeremonielle Magie können mit Vorurteilen belastet und durch ein Selbstbild entlastet werden, ohne dass ihre Wirksamkeit für wahr gehalten werden muss.[253] Die Evidenzkonstruktion der Hexerei ist so gestaltet, dass sogar die fiktiven Evidenzereignisse erst spät im Roman Intersubjektivität und Reproduzierbarkeit beanspruchen. Der Text kann seine didaktischen Funktionen hinsichtlich des Selbstbildes, Vorurteils und Fremdbilds erfüllen, da der Leser die Ereignisse und deren Evidenz als fiktiv und unmöglich abtun kann. Davon wären zwar die Evidenzkonstruktionen des Romans beeinträchtigt, nicht aber die Antworten auf das Stereotyp. Das okkulte Wissen des Romans unterstützt gleichzeitig die emotional-hedonistische Funktion, da es Gegenstand zahlreicher Dialoge, Bewusstseinsdarstellungen und detaillierter Handlungen ist. Teilweise verwendet Gardner zwar zugunsten der didaktischen Funktion Darstellungsverfahren, die auf Kosten der Primärillusion gehen;[254] mit Blick auf den ganzen Roman ist die Darstellung okkulten Wissens jedoch an der Erzeugung von Illusion im Sinne der hedonistisch-emotionalen Funktion des realistischen historischen Romans konstruktiv beteiligt. Die intertextuellen Verweise auf den *Key* tragen zur Anschließbarkeit an das Wissen der Historiographie bei und sind an der Konstruktion der Plausibilität des Geschichtsmodells beteiligt. *High Magic's Aid* nutzt also das Potential des Romans, um eine Kombination von Funktionen zu erfüllen. Die didaktische und die hedonistisch-emotionale Funktion der Auseinandersetzung mit dem Stereotyp können koexistieren und werden von der Vermittlung okkulten Wissens bestärkt.

[253] Dies zeigt sich in Huttons Unterscheidung von zwei Formen der Angst in der Mitte des 20. Jahrhunderts, die in Kapitel 5.2.2 zum Verständnis von Farrars *The Twelve Maidens* erläutert wird.
[254] Dazu gehören z.B. die im Kapitel zur Intertextualität besprochenen Häufungen von Verweisen auf die biblischen Psalmen und die anachronistischen Erzähleräußerungen, die u.a. die Atombombe thematisieren (vgl. *HMA*: 254).

Es könnte argumentiert werden, auch ein Sachbuch könne fiktive Elemente verwenden und romantypische Funktionen wie Illusionsbildung und Öffnung für das Imaginäre übernehmen. Ein Beispiel dafür ist *The Twelve Wild Swans*, das mit einem Märchen arbeitet. Dem ist zwar zuzustimmen, mit dieser Vorgehensweise zerbricht jedoch der Zusammenhang des Textes. *The Meaning of Witchcraft* könnte neben Erlebnisberichten und *Emic Histories* z.B. eine fiktive Erzählung einer verbrannten Hexe einschieben, um Bewusstseinsinhalte, Dialoge und Handlungen mit Schwerpunkt auf den Illusionstypen des realistischen historischen Romans zu vermitteln. Ein solcher Text müsste als Fiktion markiert sein, um den Faktualitätsanspruch der Populär-Esographie nicht zu gefährden. Dann hätte diese Fiktion zwar die Funktionen, die durch Fiktionalität ermöglicht werden, die Belehrung und Unterhaltung des Sachbuchs fände allerdings außerhalb dieses Textes statt. *The Twelve Wild Swans* rekurriert zwar belehrend auf das Märchen, ist aber dabei kein Märchen mehr. Eine Integration von faktischem okkulten Wissen, möglichem Mittelalter und fiktiven, aber durch den Anschluss an das Wissen der Historiographie teilweise möglichen Figuren und Ereignissen in eine geschlossene Narration mit didaktischer und hedonistisch-emotionaler Funktion und dem Hervorbringen des Imaginären kann nur der Roman liefern. Deswegen ist *High Magic's Aid* auch nach 1951 noch ein mit eigenen Funktionen ausgestattetes Medium der kulturökologischen Reintegration der *Murray thesis*, der Kirchenkritik und der Inszenierung eines gegendiskursiven imaginativen Szenarios und kein im Vergleich zu *The Meaning of Witchcraft* obsoleter Vorläufer. Die *Murray thesis*, die diesen Funktionen zugrunde liegt und in Wicca-Texten auch nach ihrer historiographischen Wiederlegung noch anzutreffen ist, lebt in Romanen wie *High Magic's Aid* jenseits des wissenschaftlichen Diskurses weiter.

Als sachbuchspezifisches Funktionspotential kann die in Kapitel 4.2.2 beschriebene historiographisch dokumentierende und literarisch unterhaltende Darstellung von Geschichte gelten. Der Sachbuchvertrag ermöglicht dem Sachbuch, bei der Selektion des Erzählten und bei der Wahl der Darstellungsverfahren Konventionen der Geschichtswissenschaft zu verletzen. Subjektive Wertungen und Generalisierungen der Erzählinstanz, detaillierte Beschreibungen, indirekte Rede und eine kriminalromanartige Erzählstruktur

können verwendet werden, ohne den Faktualitätsanspruch in Frage zu stellen. Der Autor darf als Erzählinstanz seine persönliche Motiviertheit für den Gegenwartsbezug artikulieren und subjektiver agieren als die wissenschaftliche Thesenbildung der Historiographie es erlaubt. Auf einen Apparat von Fußnoten und Quellennachweisen darf die Populär-Esographie verzichten, um die Unterhaltungsfunktion nicht zu gefährden. Das Sachbuch kann Geschichte nicht auf die gleiche Weise hedonistisch emotional und didaktisch wirkend darstellen wie ein Roman, aber seine ganz eigene Kombination aus historiographisch dokumentierenden und literarisch unterhaltenden Darstellungsverfahren realisieren.

Die gattungsspezifischen kulturökologischen Leistungen dieses Funktionspotentials des Sachbuchs zeigen sich in Garders Konstruktion von Selbstbildern, Fremdbildern und Vorurteilen auf Basis der *Murray thesis*. Die Gattung Sachbuch ermöglicht das eklektizistische „massive disembedding" (Hammer 2001: 44) von historischen Quellen jenseits des Spezialdiskurses der institutionalisierten Wissenschaft. Bestes Beispiel dafür ist Murrays eigenes Werk, das sich im wissenschaftlichen Diskurs nie durchgesetzt hat, aber trotzdem einen breiten Einfluss auf ihre Zeit hatte.[255] Murrays *The Witch Cult in Britain*, das denselben Titel wie Gardners Kapitel trägt, wird von Historikern scharf kritisiert:

> In reality, her portrait of the witch religion was constructed by vivid details of alleged witch practices provided in sources scattered across a great extend of space and time, and declaring them to be normative: the full plan of the four sabbats was taken from a single deposition at Forfar in 1661. Her copious use of quotation masked the fact that she ruthlessly ignored in her sources anything which did not support her case, and, by removing it from the extracts which she printed, she was effectively altering the tone and import of documents. (Hutton 1999b: 196)

Die Darstellungsverfahren des Kapitels „The Black Mass" weisen Parallelen zu Murrays Vorgehen auf. Die Populär-Esographie darf unterhaltende Darstellungsverfahren verwenden, um die Details der schwarzen Messe zu inszenieren. Der Verzicht des Sachbuchs auf einen kritischen Apparat und methodische Reflexionen vereinfacht weiterhin das selektives Ent- und Rekontextualisieren von Quellen. Gardners Vorgehensweise, die *Affaire* zur einzigen glaubwürdigen Quelle für die schwarze Messe zu erklären, entspricht

[255] Unter nicht wissenschaftlich ausgebildeten Lesern fand ihr Werk eine positive Rezeption. Auch Wissenschaftler, die keine Experten im Gebiet der *Murray thesis* waren, wurden überzeugt (vgl. Hutton 1999b: 199).

Murrays „declaring them to be normative“. Auch beschreibt das Kapitel im ersten Teil Entwicklungen vom vierten bis zum 13. Jahrhundert, was als Verdichtung eines relativ großen Zeitraums zu betrachten ist. Das Sachbuch ist für die Konstruktion einer Tradition durch die Darstellung von Geschichte hervorragend geeignet, da es jenseits des wissenschaftlichen Diskurses mit wissenschaftlicher Aufmachung Glaubwürdigkeit erzeugen und gleichzeitig Konventionen der Wissenschaft verletzen kann.

Auch die literarisch unterhaltende Funktion des Sachbuchs kann die eingeschränkt kulturökologische Integration der *Murray thesis* begünstigen, wie ebenfalls an Murrays eigenem Werk erkennbar ist. Hutton begründet ihren Erfolg mit Eigenschaften, die jenseits kognitiver Plausibilität liegen:

> It appealed to so many of the emotional impulses of the age, to the notion of the English countryside as a timeless place full of ancient secrets, to the literary cult of Pan as a deity, to the belief that until comparatively recently Christianity had represented only a veneer of elite religion covering a persistence of paganism among the masses, and to the characterization of modern folk customs as survivals from that paganism. (Hutton 1999b: 199)

Die *Murray thesis* fand auch Anklang, weil sie auf eine emotional aufgeladene Sehnsucht nach Anschluss an die Vergangenheit antwortete. Der Versuch, die durch die Moderne gekappten *sacred interconnections* wiederherzustellen, zu denen nach Griffin auch der Anschluss an die Vergangenheit gehört (vgl. 1988a: 39), findet seinen Ausdruck nicht nur in neuen Religionen, sondern auch in den von Hutton genannten Sehnsüchten. Murray erreichte mit ihren Werken, zu denen bis in die 60er Jahre hinein auch ein Eintrag in der Enzyklopädie *Brittanica* gehörte, „hold over the public imagination“ (Hutton 1999b: 199), zu dem auch fiktionale Werke anderer Autoren beitrugen. Gardners Populär-Esographie kann das darin entworfene Selbstbild, Vorurteil und Fremdbild an solche Emotionen anschließen, weil es durch die Möglichkeiten zu literarisch unterhaltenden Darstellungsverfahren auf emotionaler Ebene besser als Alternativdiskurs agieren kann als nüchterne historiographische Werke. Die gleichen hedonistisch emotionalen Funktionen, die Illusionsbildung und den Spielraum den Imaginären eines Romans wie *High Magic's Aid* leistet die Populär-Esographie jedoch nicht.

Im Kontext dieser kulturellen Suche nach Wiederanschluss an die Vergangenheit erscheint das in *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* vermittelte Geschichtsbewusstsein als unverzichtbare Grundlage von Gardners

Traditionsentwurf. Als realistischer historischer Roman erzeugt *High Magic's Aid* eine „Illusion von Geschichte als eines objektiv vorgegebenen Ereignis- und Sinnzusammenhangs" (Mengel 1986: 34, zit. nach Nünning 1995c: 263). Ein solches Geschichtsbewusstsein ist nach Nünning (vgl. 1995c: 263) im realistischen historischen Roman üblich:

> Traditionales historisches Erzählen erinnert an die Ursprünge, die gegenwärtigen Lebensverhältnisse begründen, es stellt Kontinuität als Dauer dieser verpflichtenden Ursprünge vor, und es bringt Identität durch Affirmation vorgegebener Deutungsmuster menschlicher Subjektivität […] zur Geltung. (Rüsen 1992: 46)

Gardners Vorwort von *High Magic's Aid* stellt zwar keine Kontinuität zwischen mittelalterlichen Hexen und modernen Wicca her, bringt jedoch ein Geschichtsbewusstsein zum Ausdruck, das Grundlage für Kontinuität ist. Noch heute, so Gardner im Paratext, herrscht das Denken vor, Hexerei und Magie wären Aberglaube und Teufelsverehrung. Damit antizipiert er die Evidenzkonstruktion und die Auseinandersetzung mit dem Hexenstereotyp im Haupttext. Das Stereotyp erscheint so als Ursprung moderner Vorurteile, auch ohne direkten Bezug auf moderne Hexen. Im Haupttext wird das Geschichtsbewusstsein in Erzählerkommentaren explizit:

> It is these tricksters and glib rogues who have brought the Art into disrepute, and for which they have afterwards suffered. It is the fashion to-day [sic] to laugh at the Magus and his pretentions, to picture him as either a charlatan or a doddering old fool, and bearing the slightest resemblance to the men who were in fact, the scientists of the day, who gave us alcohol, but not the Atom Bomb. (*HMA*: 254)

Die moderne Ablehnung okkulten Wissens wird auf Scharlatane zurückgeführt, die die echten Magier diskreditiert haben. Auch dies ist eine Begründung gegenwärtiger Lebensverhältnisse aus der Vergangenheit heraus.

Rüsens Betonung der affirmativen Haltung zu vorgegebenen Deutungsmustern wirft die Frage auf, ob Gardners Versuch, Deutungsmuster zu korrigieren nicht mit der genannten Form des Geschichtsbewusstseins unvereinbar ist. Gardner will zwar Deutungsmuster wie das anti-satanistische Hexenstereotyp angreifen, dies geschieht jedoch durch die Konstruktion einer eigenen Tradition, die an das historiographische Wissen der Hexenverfolgung anschließbar sein soll. Daher muss das Bewusstsein von Geschichte als objektiv gegebener Ereignis- und Sinnzusammenhang aufrecht erhalten werden. Es wäre für den narrativen Anschluss an die *Murray thesis* in *High Magic's Aid* hinderlich, mit anderen typischen Funktionen historischer Romane zu arbeiten, die mit anderen Formen des Geschichtsbewusstseins einhergehen. Der Text verzichtet z.B. auf

metahistoriographische Gegenwartsbezüge, die im historischen Roman vom Typ historiographische Metafiktion möglich sind. Solche historischen Romane können eine Erörterung von Fragen und Problemen der Geschichtsschreibung leisten. Eine Problematisierung oder gar Dekonstruktion der Wahrheitsansprüche und Verfahren der Geschichtsschreibung lenkt die Aufmerksamkeit auf die Konstruktivität und Perspektivenabhängigkeit von Geschichte und erzeugt ein Bewusstsein von Geschichte als „Medium poetologischer, epistemologischer oder metahistoriographischer Selbstreflexion“ (Nünning 1995c: 291). Ein solches Bewusstsein untergräbt die Glaubwürdigkeit aller historiographischen Konstruktionen und damit auch die Behauptung einer Tradition der Wicca-Religion. Auch eine Revision von Geschichte, wie Nünnings Konzept des revisionistischen historischen Romans sie vorsieht, wäre für Gardners Auseinandersetzung mit dem Stereotyp problematisch. Inhaltlich betrachtet funktioniert der Anschluss von *High Magic's Aid* an die kanonische Historiographie, d.h. an die „Summe der in einer Gesellschaft vorherrschenden, weithin etablierten und akzeptierten Geschichtsauffassungen“ (Nünning 1995c: 269) als eine Präzisierung. Der Roman präzisiert lediglich, wer die Verfolgten waren. Die Prämisse des allgemeinen Wissens über die Hexenverfolgungen, dass es im Mittelalter Hexenverfolgungen seitens der Kirche gegeben hat, muss beibehalten werden. Der ansprechende Charakter der *Murray thesis* liegt auch darin, dass sie eben keine umfassende Revision von Geschichte versucht, sondern einen Anschluss an das Wissen von Lesern. Ein durch „Überprüfung, Zurückweisung und Veränderung vorherrschender Geschichtsbilder und Kontinuitätsvorstellungen“ (Nünning 1995c: 272) geprägtes Geschichtsbewusstsein wäre kontraproduktiv, weil damit Elemente des Geschichtsbild hinterfragt würden, an die angeknüpft werden soll.

Auch *The Meaning of Witchcraft* sperrt sich gegen revisionistische und metahistoriographische Tendenzen. „The Black Mass“ nimmt die bereits vorgestellte Unterscheidung von Quellen und deren Interpretation vor, stilisiert die Quellen aber als unparteiische und zuverlässige Lieferanten eines objektiv vorgegebenen Ereignisses, das positivistisch rekonstruierbar ist. Eine Reflexion von Verfahren der Historiographie, die die Kombination und Selektion von

Quellen als konstruktiven, manipulierbaren Akt diskutiert, so wie Hutton (vgl. 1999b: 196) es mit Blick auf Murray unternimmt, nimmt der Text nicht vor.

Der Anschluss an die Sehnsucht nach Vergangenheit könnte weder im Roman noch im Sachbuch mit dem Erfolg der *Murray thesis* gelingen, wenn die Konstruktion von Tradition durch poetologische, epistemologische oder metahistoriographische Selbstreflexionen kritisiert würde oder zu viele Elemente der Vergangenheit Gegenstand von Überprüfung, Zurückweisung und Veränderung wären. Noch 2012 treten moderne Hexen in Kinofilmen und Fernsehserien als Nachfahren oder Reinkarnationen von im Mittelalter verfolgten Anhängern einer heidnischen Hexenreligion auf. Pike beschreibt, dass gegenwartsbezogene Brauchbarkeit im Verlauf der Zeit die Frage nach der historischen Wahrheit ersetzt:

> But historical validity is eclipsed by the power that the myth of ancient goddesses and the ‚Old Religion' hold for some contemporary Neopagans. Like all emerging religions, Neopaganism derives its authority from tradition and the past, but not all Neopagans argue for the historical reality of ancient matriarchies and a European pre-Christian religion of witchcraft. Instead, many believe that the psychological power of these myths is what makes them useful. (Pike 2004: 124f.)

High Magic's Aid nimmt so betrachtet den von der Wahrheit entpflichtenden Umgang mit der Vergangenheit vorweg, den manche Neuheiden nach der Widerlegung von Murrays These pflegen. *The Meaning of Witchcraft* versucht mit seinen Funktionen stärker die Autorität von Tradition zu erzeugen. Das oben mit Rüsen beschriebene Geschichtsbewusstsein, das beide Texte transportieren, kann von der Frage nach Wahrheit entlastet werden: „Starhawk and other Witches [sic] believe they are the figurative, it not the literal, descendants of the fictional goddess worshippers." (Pike 2004: 125) Trotz der Relativierung der Ursprünge klingt in „descendants" noch die Ideen einer durch Kontinuitäten erzeugten Begründung gegenwärtiger Verhältnisse aus vergangenen Ursprüngen an. Gardners *High Magic's Aid* und *The Meaning of Witchcraft* haben im Gefolge Murrays durch ihre gattungsspezifischen Funktionspotentiale und ihr Geschichtsbewusstsein einen Beitrag dazu geleistet, dass Varianten der *Murray thesis* auch lange nach ihrer Widerlegung in zahlreichen Werken wiedergeboren werden.

5 STEWART FARRAR − FORMEN UND FUNKTIONEN DER NARRATIVEN KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN *WHAT WITCHES DO* (POPULÄR-ESOGRAPHIE, 1971) UND *THE TWELVE MAIDENS* (ESOTERISCHER ROMAN, 1974) IN DER FORTSCHREITENDEN ENTWICKLUNG DER WICCA-RELIGION

> „The other model […] accepts in addition the notion that the devil-worshippers concerned are in reality working in contact with effective supernatural powers. Such a thought structure should in theory be rare among the modern British, and is certainly not articulated in mainstream public discourse."
> (Hutton 1999b: 271)

Stewart Farrars Leben und Werk sind in der Geschichte der Wicca-Religion von großer Bedeutung. Zusammen mit seiner Frau Janet begründete er „another of the most influential partnerships in the history of modern witchcraft" (Hutton 1999b: 329). Seine herausragende Stellung als theorieproduzierender Hohepriester zeigt sich beispielsweise im Vorschlag seiner Zeitgenossen, eine eigene Tradition namens *Farrarian Wicca* auszurufen, was er ablehnte (vgl. Guerra et al. 2008: 148). Ein Spezifikum seines Einflusses auf die Entwicklung der Wicca-Religion liegt in seiner Eigenschaft als „the first Wiccan novelist" (Guerra et al. 2008: 73). Im Gegensatz zu Gardner war Farrar professioneller Schriftsteller und Schöpfer von „one of its major bodies of literature" (Hutton 1999b: 329). Sieben Romane, eine Kurzgeschichtensammlung, mindestens elf Sachbücher und zahlreiche Gedichte mit Bezug auf Wicca liegen vor.[256] Schon vor seiner Konversion verfasste er Romane, Kurzgeschichten, Fernseh- und Radioprogramme sowie das Drehbuch für einen Film. Der Roman *The Twelve Maidens* und die Populär-Esographie *What Witches Do* sind jeweils die ersten Texte ihrer Gattung[257] von Farrar zum Thema Wicca.[258] Darin verwendet er seine schriftstellerischen

[256] An den Sachbüchern war in den meisten Fällen auch Janet Farrar beteiligt. Eine Bibliographie von Farrars Werken bieten Guerra et al. (vgl. 2008: 213-215). Die Gedichte sind darin erstmalig erschienen.

[257] *The Twelve Maidens* erschien bereits 1971 als zwölfteiliges Radio-Hörspiel. An einer Stelle des Romans scheint die ursprüngliche Form noch durch. Eine Bewusstseinsdarstellung besteht aus einer auffällig symmetrischen Reihung von internen Monologen, die im Drehbuch eines Hörspiels zur Darstellung von Bewusstsein verwendet werden kann (vgl. *TTM*: 139f.)

[258] Die älteren Romane *Zero In The Gate* (1960) und *Delphine, Be A Darling* (1953) weisen einige Bezüge auf Heidentum und Hexerei auf, ohne jedoch okkultes Wissen im Sinne eines esoterischen Romanes zu konstruieren (vgl. Guerra et al. 2008: 64).

Fähigkeiten, um seine Religion der Öffentlichkeit vorzustellen und okkultes Wissen zu vermitteln.[259]

Davon ausgehend, dass *What Witches Do* und *The Twelve Maidens* in gattungsspezifischen kulturökologischen Verhältnissen zu den kulturellen Bedingungen der Wicca-Religion im 20. Jahrhundert stehen, sollen drei Aspekte ihrer fortschreitenden Entwicklung benannt werden. Seit den 50er Jahren entwickelte sich die Wicca-Religion zu einem „ever larger and complex phenomenon" (Hutton 1999b: 336). Ausdruck dieser Diversifizierung ist der Konflikt der Traditionen *Gardnerian Wicca* und *Alexandrian Wicca.* Ein Grund für den Konflikt war die große Offenheit von Alex Sanders gegenüber der Öffentlichkeit. Er veröffentlichte Details okkulten Wissens, die nach der Meinung der *Gardnerians* besser geheim geblieben wären. Auch Farrars Populär-Esographie *What Witches Do*, die von Sanders in Auftrag gegeben wurde, zeichnete sich durch eine problematische Offenheit gegenüber der Öffentlichkeit aus.[260] Kapitel 5.1 stellt eine Strategie Farrars vor, bei der Konstruktion okkulten Wissens mit dieser „question of publicity" (*WWD*: 6) umzugehen. Die narrative Gestaltung des fiktional vermittelnden Erlebnisberichts *Initiation* im ersten Kapitel des Werks wird als eine Strategie erarbeitet, eine Initiation als simulatives alternativkulturelles Szenario mit einer Darstellungs- und Erlebnisqualität mit großer Unmittelbarkeit zu publizieren und gleichzeitig den Text als defizitäres Medium der Erkenntnis darzustellen. Die *question of publicity* bestimmt auch den Vergleich zwischen *What Witches Do* und *The Twelve Maidens* in Kapitel 5.3. Es vergleicht gattungsspezifische Funktionspotentiale der narrativen Konstruktion der Basistechnik Astralprojektion durch die Betrachtung unterschiedlicher Konstellationen von Wissenselementen.

Eine zweite kulturelle Voraussetzung der Texte ist eine Hochkonjunktur der Angst vor bösen Hexen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Großbritannien. Diese Angst unterscheidet sich auf eine noch zu erläuternde Weise von der Angst vor dem Okkulten zur Zeit Gardners. Die fortschreitende

[259] Gearbeitet wird mit der Ausgabe von 1991, die sich im Haupttext nicht von der Ausgabe von 1971 unterscheidet: „So apart from this preface, the present text is the original one." (*WWD*: VIII)
[260] Das spätere *The Witches' Way: Principles, Rituals and Beliefs of Modern Witchcraft* ist weniger direkt von Sanders geprägt, wie Hanegraaff betont (vgl. 1996: 89).

Entwicklung der Wicca-Religion zeigt sich in der Strategie der Texte, Wicca nicht als unterdrückte Opfer einer Fremdzuschreibung auftreten zu lassen, sondern als selbstbewusste Problemlöser und Verfechter des Guten. Kapitel 5.2.2 beschreibt die kulturelle Präsenz dieser Angst und ihre Architektur in *The Twelve Maidens*.

Eine allgemeiner gehaltene Bezugsfolie ist drittens das Fortschreiten moderner Naturwissenschaft und Technologie. Gardners *High Magic's Aid* bearbeitet zwar Jahre vor Farrar das Problem wissenschaftlicher Rechtfertigung okkulten Wissens, Schauplatz ist dabei jedoch das Mittelalter, das ohne moderne Wissenschaft auskommt. In *The Twelve Maidens* findet dagegen eine Rechtfertigung okkulten Wissens in Auseinandersetzung mit moderner Wissenschaft und Technologie des 20. Jahrhunderts statt. Kapitel 5.2.1 zeigt, mit welchen Darstellungsverfahren Farrars erster Roman kulturelles Wissen über eine neuere Technologie mit okkultem Wissen verbindet, um diese Rechtfertigung zu konstruieren. Dieselbe Technologie ist auch Grundlage der Auseinandersetzung mit der Frage nach bösen Hexen. Der Vergleich mit *What Witches Do* in Kapitel 5.3 greift Ergebnisse des folgenden Kapitels im Zusammenhang mit gattungsspezifischen Darstellungsverfahren und Funktionen des esoterischen Romans und der Populär-Esographie auf.

5.1 Funktionen des fiktional vermittelnden Erlebnisberichts „Initiation" in *What Witches Do* für die Konstruktion okkulten Wissens in Erlebnisberichten, *Emic Histories* und deontischen Skripten im Konflikt der Traditionen *Alexandrian Wicca* und *Gardnerian Wicca*

> „I soon realised that if my own book was to have any value at all, all this was not enough. I had to be inside." (*WWD*: 5)

Farrars Populär-Esographie *What Witches Do* ist ein sehr einflussreiches Werk, das in mehreren Auflagen und verschiedenen Sprachen erschienen ist.[261] Es wird von Guerra als „the first of its kind" (2008: 96) bezeichnet, obwohl ihr bewusst ist, dass schon Gardner über Wicca für die Öffentlichkeit schrieb. Der Begriff der Populär-Esographie umfasst mit Einschränkungen auch Gardners *The Meaning of*

[261] Magliocco (vgl. 2004: 70) stellt fest, *What Witches Do* habe zur Verbreitung der Wicca-Religion in den USA und Kanada beigetragen. Guerra et al. berichten, das Werk verkaufe sich noch heute gut (vgl. 2008: 143) und sei z.B. ins Spanische übersetzt (128).

Witchcraft, dieser Text ist jedoch durch seine wissenschaftliche Aufmachung trotz seiner Ausrichtung auf ein breites Lesepublikum eher sperrig als eingängig zu lesen. Farrars Text besaß eine bis dato nicht dagewesene Massentauglichkeit: „At this time no other work had been published that was as comprehensive." (Guerra et al. 2008: 97) Guerra begründet ihre Aussage mit der großen Lebensnähe und Verständlichkeit des Textes: „delving into the lives of modern day witches and exploring an active coven's rituals, including Esbats, Sabbats and a handfasting ceremony (witches' wedding)." (2008: 96) Diese Lebensnähe umfasst auch Farrars eigene Erlebnisse als frisch initiierte Neuhexe.

Historisch betrachtet war diese Offenheit problematisch, da *What Witches Do* zu einer Zeit erschien, in der Spannungen zwischen *Gardnerians* und *Alexandrians* herrschten. Einer der Gründe für diese Spannungen war Sanders erfolgreiches Streben nach Medienpräsenz, das vielen *Gardnerians* ein Dorn im Auge war. Als das journalistisch und schriftstellerisch versierte Sprachrohr des selbsternannten ‚King of the Witches' Alex Sanders stand Farrar zwischen den Fronten des „witch war" (Guerra et al. 2008: 95) der Traditionen. Er stellte in einem Zeitungsartikel von 1970 fest: „The Gardnerians, in turn, look on Alexandrians as publicity-seekers, who make public things which should remain secret." (zit. nach Guerra et al. 2008: 95) Verschiedene Gründe können dafür benannt werden, dass die *Gardnerians* auf Geheimhaltung pochten. Bei Hutton klingt an, sie hätten gerne ihr eigenes „kind of monopoly of public attention and credit" (1999b: 325) gehabt. Ihnen war es ein Dorn im Auge, dass Sanders behauptete, von seiner Großmutter initiiert worden zu sein, was ihm einen größeren Anspruch auf Tradition verlieh und Gardner als *Newcomer* erscheinen ließ. Auch gab es unterschiedliche Meinungen bezüglich der inhaltlichen Ausrichtung des okkulten Wissens. Sicher ist jedoch, dass gerade das sehr lebensnahe, offene und verständliche *What Witches Do* in einer Zeit erschien, in der große Uneinigkeit darüber herrschte, ob und wie viel okkultes Wissen breitentauglich veröffentlicht werden sollte.

Ziel dieses Kapitels ist, die formale Besonderheit dieser Populär-Esographie, den fiktional vermittelnden Erlebnisbericht „Initiation" im ersten Kapitel, im Kontext der „question of publicity" (*WWD*: 6) zu analysieren. Die rein inhaltliche Frage,

welche Wissenselemente der Text enthält, die nach Auffassung mancher Wicca besser geheim geblieben wären, ist dabei nicht von Interesse. Gezeigt wird vielmehr, wie der professionelle Schriftsteller Farrar narrative und fiktionstypische Darstellungsverfahren zur Konstruktion okkulten Wissens in einer Nicht-Fiktion einsetzt. „Initiation“ wird im Kontext des o.g. Streits um Veröffentlichung und Geheimhaltung okkulten Wissen analysiert und auf seine Funktionen für die Erlebnisberichte, *Emic Histories* und deontischen Skripte in *What Witches Do* befragt. Es geht folglich sowohl um die externen Funktionen von „Initiation“ als auch um die interne Funktion des Abschnitts für die drei Gattungen, die die eingeschränkt kulturökologische Funktion dieser Populär-Esographie leisten.

Um die Funktionen von Initiation zu erarbeiten, müssen zunächst die Rahmungsfunktionen der „Introduction“ bestimmt werden. „Initiation“ ist zwar der Zählung nach das erste Kapitel, ihm vorangestellt ist jedoch die „Introduction“. Sie hat eine übergeordnete Stellung, da sie die gesamte Populär-Esographie durch die in Kapitel 3.4.1 erarbeiteten Funktionen von Paratexten rahmt, d.h. den Geltungsanspruch des okkulten Wissens setzt, eine Lektürelenkung vornimmt und einen Anfangsmoment performativ vollzieht.

Der in der „Introduction“ formulierte Geltungsanspruch umfasst Faktualität, Plausibilität und Instruktivität. Farrar führt ihn auf seine Person zurück:

> So I would like it to be clear that I write as a witch; but that I am, I hope, close enough to the days when I had no contact with Wicca to be able to appreciate the doubts, misapprehensions, and baulking-points of those other ‚interested agnostics‘ to whom the book is principally addressed. (*WWD*: 6)

Weil er als Autor Hexe ist, so Farrar, verfügt er über faktisches okkultes Wissen. Und weil er es erst seit kurzer Zeit ist, kann er als Sprecher des Textes behaupten, dass die vermittelten Evidenzkonstruktionen des Textes die Zweifel des Lesers aufgreifen und den Grad der Anschließbarkeit okkulten Wissens an das Wirklichkeitsmodell des Lesers, d.h. den Grad der Möglichkeit, erhöhen können. Der Instruktionsvertrag wird durch die Thematisierung der Gefahren des okkulten Wissens aufgerufen: „warning to non-witches who may be tempted to try out the procedures in this book“ (*WWD*: 9). Farrar legt mit großer Selektivität fest, für welche Praktiken des Textes der Instruktionsvertrag gilt. „Initiation“ gehört nicht dazu.

Der Geltungsanspruch des okkulten Wissens wird durch ein Erkenntnisideal präzisiert, das die Erkenntnis durch Texte unter die Erkenntnis durch eigene okkulte Praxis stellt. Faktisches, plausibles und instruktives Wissen zu veröffentlichen, ohne Einschränkungen zu thematisieren, wäre im Streit um die Veröffentlichung okkulten Wissens ein Affront gewesen. Farrar konstruiert ein Erkenntnisideal, das den Text einschränkt, ohne die o.g. Geltungsansprüche zu reduzieren. *What Witches Do* enthält für Farrar lediglich „signposts for those who want to understand Wicca" (*WWD*: 9). Ein Text kann ihm zufolge das eigentliche Geheimnis von Wicca prinzipiell nicht verraten, weil es nur durch eigene Erfahrungen erschlossen werden kann.

Der Text nennt Eigenschaften dieses Wissens jenseits des Textes, entwirft jedoch keine systematische Epistemologie. Ein vorangestelltes Zitat von C.G. Jung thematisiert Wissen vom Typ *gnosis*, das nur vom Subjekt individuell erfahren und nicht „translated into our world" (*WWD*: VI) werden kann. In der „Introduction" ist von einem solchen Wissen aber nicht mehr die Rede. Sie betont zwar die Erfahrung des Subjekts (vgl. *WWD*: 7), an vielen Stellen steht jedoch die Quantität des nicht textuell vermittelten Wissens im Vordergrund und nicht die Form der Erkenntnis, der es entspringt. So schreibt Farrar, dass Sanders „many things" (*WWD*: 6) erst höherstufig Initiierten verriet und dass Lehre „face-to-face" (*WWD*: 7) mehr Wissen ermöglicht. Sprachliche Vermittlung ist demnach möglich. *What Witches Do* enthält somit nach Auffassung des Autors eine Menge von Wissenselementen, die sowohl kleiner als auch anders beschaffen ist als durch reale Erfahrung erschlossenes Wissen. Mit diesem Erkenntnisideal entwirft Farrar eine Rechtfertigung für die streitbare Publikation okkulten Wissens. Er betrachtet den Text im Vergleich zur Erfahrung als defizitäres Medium der Erkenntnis, das die eigentlichen Geheimnisse von Wicca nicht verraten kann.

Die Lektürelenkung des Paratextes perspektiviert dieses Erkenntnisideal auf mögliche Reaktionen des Lesers auf die Lektüre. Dies geschieht nicht durch Leserlenkung im Sinne von expliziten Vorschriften für das Leseverhalten, sondern durch eine Präsentation von Deutungen für unterschiedliche Reaktionen des Lesers. Die Thematisierung der möglichen Reaktionen nutzt eine typisch okkulte, d.h. evolutionäre, unabgeschlossene, teleologische und zyklische Auffassung des

Lebens, um den Leser auf die Lektüre eines defizitären Mediums der Erkenntnis vorzubereiten und gleichzeitig die Veröffentlichung okkulten Wissens zu rechtfertigen. Mit einem Zitat von Sanders behauptet Farrar „[…] that in any case only those who are ready to understand will understand.“ (*WWD*: 6) Entschließt sich der Leser, die Geltungsansprüche des Textes zu akzeptieren und die Aufnahme in Wicca zu suchen, ist es nicht der Veröffentlichung okkulten Wissens im Text zuzuschreiben, sondern der Bereitschaft des Subjekts. An anderer Stelle sind „capable“-Sein (*WWD*: 7) und Bestimmt-Sein die Kriterien.[262] Verläuft dieser Prozess schnell, kann sich der Leser wie Sanders als *natural* bestimmen. Die Begabung bestätigt die Autonomie des Subjekts im okkulten Sinnzusammenhang und kann in Reinkarnationsdenken eingegliedert werden. Das Subjekt ist dann besonders begabt, weil es in früheren Inkarnationen bereits Hexe war, was ein zyklisches Weltbild, aber auch den Anspruch von Wicca auf eine Jahrtausende alte Tradition bestätigt. Die Evolutionarität zeigt sich darin, dass selbst *naturals* als unabgeschlossene Subjekte erscheinen, die noch weiterer Evolution bedürfen. Sogar ein *natural* wie Sanders brauchte Training (vgl. *WWD*: 4). Auch der von *What Witches Do* erfolgreich angesprochene Leser benötigt nach oder neben der Lektüre sowohl mehr Wissen als auch Wissen anderer Erkenntnisquellen. Ersteres ist nur durch Kontakt zu Wicca zugänglich, letzteres erfordert okkulte Praxis. Der Text hat dem Leser in diesem Fall den richtigen Weg gewiesen. Sein Wissen wurde an jemanden vergeben, der das wahre Geheimnis von Wicca durch Kontakt zu Wicca und okkulte Praxis finden will.

Verläuft der Prozess des Verstehens weniger schnell, ist der Leser gemäß der „Introduction“ Farrar ähnlich. Er charakterisiert sich nicht als *natural*, sondern als ein Journalist, der mit kritischer Distanz und Skepsis aus einem „interested agnosticicm“ (*WWD*: 4) heraus an Wicca heranging. Farrars Evolution begann ebenfalls mit einem Text, der Biographie von Sanders namens *King of the Witches*. Erst die Erfahrung von Evidenzerlebnissen und der Kontakt zu Wicca führten zur Entscheidung, Hexe zu werden. Der Text ist auch in diesem Fall kein Bruch eines Geheimnisses, weil der Leser später Hexe wird und dann angemessen mit dem okkulten Wissen umgeht.

[262] „[…] the word will only reach those who should be touched thereby.“ (*WWD*: 7)

Spricht der Text den Leser überhaupt nicht an, weil er ihn z.B. als „the expression of the flight of a bold imagination“ (*WWD*: 7) betrachtet, ist dies der hinsichtlich der *question of publicity* anstoßerregendste Fall, da dann ein okkultes Wissen jemandem präsentiert wurde, der außerhalb der Wicca-Religion bleibt: „[…] real knowledge in the hands of brash and ignorant man, to be used by his personal self, is dangerous […].“ (*WWD*: 7) Durch das Voraussetzen von Bereitschaft, Fähigkeit und Bestimmtsein wird dies relativiert. Der ignorante Leser verfügt demnach nicht über diese Qualitäten und kann das Wissen nicht anwenden. Bereitschaft und Fähigkeit können in der evolutionären Auffassung von Leben zu einem späteren Zeitpunkt jedoch steigen. Dann wäre die Veröffentlichung von einem späteren Zeitpunkt aus gerechtfertigt. Die Idee der Bestimmung dagegen passt nur in ein evolutionäres Denken, wenn sie nicht endgültig ist. Sollte der Leser ignorant bleiben, greift Farrars Erkenntnisideal, dass das Wissen des Texts im Vergleich zur eigenen Erfahrung kein vollständiges „real knowledge“ (*WWD*: 7) ist.

Nachdem die „Introduction“ den Geltungsanspruch des textuellen okkulten Wissens bestimmt hat, inszeniert sie performativ einen Anfangsmoment: „Explanations over – let us light the candles and cast the Circle.“ (*WWD*: 9) Dies ist keine performative Erzeugung einer Fiktion zur selbstreflexiven Wissenssuche wie bei Gardner und auch nicht der Beginn einer instruktiven Reise zur Selbsterkundung wie bei Starhawk und Valentine. Der Anfangsmoment markiert vielmehr den Beginn des fiktionalisierten Erlebnisberichtes „Initiation“, dessen Textkategorie von der „Introduction“ nicht explizit geregelt ist.

Farrar nimmt den Leser in „Initiation“ mit in einen Erlebnissinnzusammenhang, d.h. eine Repräsentation einer biographischen Situation, in dem die Funktion und Definition derjenigen Situation verdichtet vorliegt, die in der „Introduction“ nur kurz thematisiert wird. Letztere thematisiert Initiationen mehrfach. Die Initiation ist Zugangsmoment zum quantitativ und qualitativ anderen Wissen jenseits des Textes. Das *natural* Sanders wurde Farrar zufolge *ad hoc* als Kind initiiert und hat dann sein Wissen erlangt (vgl. *WWD*: 3f.). Auch der Skeptiker Farrar musste initiiert werden, damit das Buch gelingen kann (vgl. *WWD*: 5f.). Der etische Leser wurde auf die immense Relevanz des Erlebnissinnzusammenhangs

Hexeninitiation hingewiesen, über deren Gestalt, Bedeutung und Sinn er jedoch kein Vorwissen besitzt. Sowohl Sanders Initiation in seiner Kindheit als auch die beiden Initiationen, bei denen Farrar anwesend war, werden in der „Introduction“ jeweils in nur einem Satz beschrieben. Das Kapitel „Initiation“ ist mehr als eine Erklärung dessen, muss aber weniger sein als die außertextuelle Erfahrung einer Initiation, da der Text als defizitäres Medium der Erkenntnis gilt.

Die Kombination von Darstellungsverfahren des ersten Kapitels trägt diesem Anspruch Rechnung. „Initiation“ unterscheidet sich von typischen Erlebnisberichten in Populär-Esographien durch den fiktional vermittelnden Charakter, d.h. durch fiktionstypische Darstellungsverfahren. Die narrative Konstruktion des fiktionalisierten Erlebnisberichtes hat im Zusammenspiel mit der „Introduction“ drei Funktionen.

Erstens erzeugen die Darstellungsverfahren eine Darstellungs- und Erlebnisqualität mit einer großen Unmittelbarkeit, die das Ereignis der Initiation durch die Lektüre simulativ miterlebbar macht.[263] Zu den fiktional vermittelnden Darstellungsverfahren zur Erzeugung einer Darstellungs- und Erlebnisqualität mit großer Unmittelbarkeit gehören die Bewusstseinsdarstellung im Verbund mit der Erzählsituation, die Verwendung des Präsens und die Intensität und Detailliertheit der Erzählung. Eine nicht diegetische Erzählinstanz erzählt die Wahrnehmungen des Protagonisten. Die Darstellung fremden Bewusstseins gilt als typisches, allerdings nicht definitionsmächtiges Merkmal der Fiktion.[264] Der Name der Figur, John (vgl. *WWD*: 16), signalisiert, dass es sich nicht um Farrar handelt. Bewusstseinsinhalte werden mit mittlerer Unmittelbarkeit dargestellt, es dominieren Gedankenberichte, indirekte Gedankenzitate und erlebte Rede. Da die Figur eine Augenbinde trägt, werden primär Gedanken, Erinnerungen, Gefühle und Wahrnehmungen erzählt. Das Geschehen ist dem Leser nur über das Bewusstsein des Protagonisten zugänglich. Statt eines epischen Präteritums verwendet Farrar das *Simple Present*, so dass nicht der Eindruck einer Rückschau auf Vergangenes durch Erzählen entsteht, sondern einer ständigen unmittelbaren

[263] Vgl. für Klausnitzers Konzept von Literatur als simulatives Szenario im Kontext der Funktionen des Narrativen nach Wolf Kapitel 3.3.
[264] Die Diskussion um die Darstellung von fremdem Bewusstsein als fiktionstypisches Darstellungsverfahren findet sich in Kapitel 3.3.6.

Gegenwart, die einzelnen Erinnerungen durchbrechen. Handlungen und Dialoge werden sehr detailliert beschrieben, so dass Erzählzeit und erzählte Zeit nah beieinander liegen. In den üblichen faktual vermittelnden Erlebnisberichten in Populär-Esographien liegt dagegen meist eine Zeitraffung und Beschränkung auf die wesentlichsten Elemente eines Ereignisses vor. Aus den fiktional vermittelnden Darstellungsverfahren ergibt sich eine romantypische Darstellungs- und Erlebnisqualität, die den Leser zum Beobachter aus der Perspektive des Initiierten macht.

Mit van Genneps Modell der drei Phasen von Übergangsriten kann genauer beschrieben werden, welche Art von Erlebnis die romantypische Darstellungs- und Erlebnisqualität zu inszenieren versucht. Das Ritual beginnt mit einer Trennungsphase, in der aufwändige rituelle Handlungen vollzogen werden. Nach van Gennep besteht diese Phase eines Initiationsritus aus dem „Abschwören des früheren Glaubens“ (2005 [1909]: 97). Da okkulte Konversionen die vorkonversionelle Zeit als Teil des Wachstumsprozesses betrachten, wie in Kapitel 2.5.1 gezeigt wurde, wäre eine harte Kritik daran unpassend. Weil die größere Realität des okkulten Sinnzusammenhangs eine Erweiterung der normalen Realität ist, kann ihr nicht vollständig abgeschworen werden. Bei Farrar weist diese Phase des Rituals dementsprechend ein Tilgen von Sinnherstellungen auf, das aber eher eine Erweiterung um eine sakrale Ebene ist. Das vom Protagonisten gekaufte Messer ist im Ritual kein einfaches Messer mehr, sondern eine Paraphernalie. Nacktheit bedeutet keine erotische Sexualität mehr, sondern steht für die Geschlechterpolarität des Universums. Menschen sind nicht mehr nur Menschen, sie werden zu Göttern. Darüber hinaus setzt die rituelle Praxis, dem Initianden die Augen zu verbinden, die alltägliche Wahrnehmung außer Kraft, was zu einem Verlust der räumlichen und zeitlichen Orientierung führt. Die Trennungphase beinhaltet also eine Lösung von gewohnten Formen des Denkens und der Wahrnehmung. Orientierungsverlust spielt auch in der Schwellenphase des Rituals eine zentrale Rolle. Nach van Gennep schwebt der Betroffene darin „zwischen zwei Welten“ (2005 [1909]: 27), was räumlich häufig in einem ‚sakralen Niemandsland‘ zwischen gewohnten Territorien passiert. Mit dem rituellen Kreis erzeugen Anhänger Wicca-Religion diese Zwischenwelt selbst, wie das Kapitel 3.5.4 gezeigt hat. In „Initiation“ schwebt der Protagonist in einem

Niemandsland zwischen der Gegenwart und der alten Zeit vormoderner Hexen und das blind, ohne Kleidung und teilweise gefesselt. Das Empfinden dieses Zwischenzustandes mit seinen Ängsten und Zweifeln macht einen großen Teil der Erzählung aus. Die finale Integrationsphase wird vergleichsweise kurz erzählt. Sie ist von Erleichterung gekennzeichnet. Der Protagonist ist zur vollwertigen Hexe mit eigenen rituellen Werkzeugen geworden und wird in die Gemeinschaft aufgenommen. Die o.g. fiktional vermittelnden Darstellungsverfahren wie die Bewusstseinsdarstellung, die Erzählsituation, die Verwendung des Präsens und die Intensität und Detailliertheit der Erzählung erzeugen eine romantypische Darstellungs- und Erlebnisqualität, um die Phasen eines Übergangsritus mit großer Unmittelbarkeit miterlebbar zu machen. Dem Leser wird ein intensives Erlebnis, das die Lösung von der gewohnten Welt, eine Schwellenphase zwischen den Welten und die Wiedereingliederung in eine neue Gemeinschaft symbolisch verdichtet nachstellt, mit fiktionstypischen Mitteln präsentiert. Im Kontext des in der „Introduction“ vorgestellten Erkenntnisideals ist dies als Versuch zu werten, dem Leser im defizitären Medium Text simulativ einen Vorschein des Erlebnisses zu geben.

Zweitens geben einzelne Inhalte und die Gestaltung des Wirklichkeitsentwurfes Hinweise darauf, den Text autobiographisch als Bericht der Erlebnisse Farrars zu lesen, die er bereits in der „Introduction“ beschreibt. Dafür spricht der hohe Grad der Anschließbarkeit an das Wirklichkeitsmodell des Lesers. Spezifika räumlicher Gegebenheiten wie „London“ (*WWD*: 10) und „the Portobello Road Market“ (*WWD*: 10) verorten das Geschehen. Die zeitliche Einordnung in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts geschieht durch die Thematisierung von „Nazi Daggers“ (*WWD*: 10) und „twentieth century Terylene“ (11). „Initiation“ verzichtet auf dem etischen Leser irreale Ereignisse wie die Erfahrung außeralltäglicher Evidenz, das Auftreten von nicht menschlichen Entitäten oder instrumental-magische Effekte. Farrar berichtet in der „Introduction“ von zwei Initiationen, seiner eigenen und einer früheren, bei der er Zeuge war. Keine davon weist Ereignisse auf, die dem Leser unmöglich erscheinen. Es ist unklar, welche Initiation das gleichnamige Kapitel verarbeitet. „Initiation“ gibt Hinweise zur Vorgeschichte des Protagonisten: „He has talked at length with the High Priest and High Priestess; as a guest (self-conscious and clothed, on a chair outside the circle) he has watched

an initiation; he has waited just over a month since he asked to be initiated himself.“ (*WWD*: 11) Das kann als Hinweis dafür fungieren, dass Farrar seine eigene Initiation beschreibt. Dann wäre die detaillierte Darstellung fremden Bewusstseins als autobiographische Nicht-Fiktion legitimiert. Nicht erklärt wäre dann aber, warum der Protagonist John heißt und nicht Stewart. Die Ortsangabe „a London flat“ und die Zeitangabe „a Saturday“ (*WWD*: 10) stehen in der „Introduction“ dagegen im Zusammenhang mit der früheren Initiation.[265] Wäre es dieses Ereignis, das „Initiation“ verarbeitet, wäre die Darstellung fremden Bewusstseins problematisch. Eine dritte Möglichkeit wäre, dass Farrar beide Ereignisse zu einer Erzählung kombiniert, um eine typische Initiation zu beschreiben, ohne ein Ereignis autobiographisch betonen zu wollen. Später im Text schreibt er: „I have tried to show in Chapter 1 how the first-degree initiation appears to an initiate […].“ (*WWD*: 58) Er stellt aber keinen Bezug zu sich selbst her. In der „Introduction“ thematisiert er die von ihm miterlebten Initiationen mehrfach, so dass bei der dritten Lesart nahe läge, trotz einiger fiktiver Elemente biographische Bezüge herzustellen.

Unabhängig davon, bis zu welchem Grad der Leser die autobiographischen Bezüge akzeptiert, geben sie dem in der „Introduction“ formulierten Geltungsanspruch eine Legitimation. Farrar beruft sich bei der Behauptung von Faktizität und Plausibilität des okkulten Wissens sowie bei den Beschränkungen der Instruktivität und dem umrissenen Erkenntnisideal mit dem Begriff Initiation auf einen Erlebnissinnzusammenhang, über den der Leser wenig Wissen besitzt. Das erste Kapitel gestaltet diesen Sinnzusammenhang aus und legitimiert dadurch den Anspruch des Autors als Erzählinstanz. Es verdeutlicht, dass er durch ein emotionales, auf einer bewussten Entscheidung basierendes, viel Wissen voraussetzendes und soziales Ereignis zur Hexe geworden ist und deswegen die Bedingungen festlegen darf, unter denen er erzählt. Die o.g. unmittelbare Darstellung von Bewusstseinsinhalten simuliert somit das Erleben einer Initiation mit fiktional vermittelnden Darstellungsverfahren und gestaltet gleichzeitig

[265] Farrars Initiation geschah an einem Samstag. *What Witches Do* verrät aber nur das Datum. Auch ist es wahrscheinlich, dass seine Initiation bei den Sanders durchgeführt wurde. Darüber gibt aber weder Farrars Populär-Esographie noch die Biographie Auskunft, vgl. Guerra et al. für die „basement flat“ (2008: 4) der Sanders und für „the following Saturday“ (2008: 5).

autobiographische Bezüge zur Legimitation des Autors aus, wenn auch mit den o.g. Interpretationsspielräumen.

Die dritte Funktion von „Initiation“ besteht darin, eine Exposition von Themen zu liefern, die *What Witches Do* ausführt. Der fiktional vermittelnde Erlebnisbericht ist nicht nur Antwort auf die vorhergehende „Introduction“, sondern spannt auch die Fragestellungen auf, die die darauf folgenden Kapitel elaborieren. Unterschiedliche Formen der Bezüge werden dazu verwendet. Explizite Verweise auf Kapitel, Fotos und Seitenzahlen stehen im Zusammenhang mit rituellen Details wie Paraphernalia und Bewegungsvorschriften. Sie kündigen an, dass der Text ein komplexes okkultes Wissen für Rituale in Text und Bild erklärt. Weniger explizit ist die Vorbereitung von Themen durch Inhalte der Bewusstseinsdarstellung. Die Assoziationen des Protagonisten, sich im 16. Jahrhundert zu befinden (vgl. *WWD*: 11), thematisieren die Frage nach der Tradition von Wicca und den Hexenverfolgungen. Seine Angst davor, bei der nackten Umarmung eine Erektion zu bekommen, ruft das Thema rituelle Nacktheit und Sexualität im Zusammenhang mit der Geschlechterpolarität des Kosmos auf (vgl. *WWD*: 17). Die Thematisierung von Paraphernalia zur Kontrolle nicht menschlicher Entitäten zeigt, dass es in Wicca nicht nur um Initiationen geht, die auch rein symbolisch als emotionales Ereignis zu deuten wären, sondern auch um Zugriffe auf eine größere Realität, die theologisches und kosmologisches Wissen voraussetzen. Die Exposition dieser Themenkomplexe ist somit weder ein Inhaltsverzeichnis noch ein *Abstract*, sondern narrativ in „Initiation“ eingebunden. Die Kombination von Darstellungsverfahren ermöglicht eine Gleichzeitigkeit der Simulation einer Initiation für den Leser mit hoher Unmittelbarkeit der Bewusstseinsdarstellung, der Ausgestaltung autobiographischer Ereignisse zur Legitimierung des Autors als Sprechinstanz und der Antizipation der Gattungen der folgenden Kapitel.

Über eine inhaltliche Antizipation von Themen hinaus leistet Initiation auch in funktionaler Hinsicht eine Vorbereitung der drei Gattungen, die die eingeschränkt kulturökologischen Funktionen der Populär-Esographie leisten. Hinsichtlich der *Emic Histories* bereitet der fiktional vermittelnde Erlebnisbericht das Geschichtsbild Farrars vor, das er im zweiten Kapitel ausführt. Er unterscheidet

zwischen dem „spirit“ und der „form“ (*WWD*: 19) von Wicca, um die Kritik an den Traditionsbehauptungen von Gardner und Sanders als irrelevant abzutun. Den *spirit* habe es in Form der okkulten Tradition immer schon gegeben. Diese sei „immeasurably ancient“ (*WWD*: 21) und „continuous from time immemorial“ (*WWD*: 20), d.h. eine *philosophia perennis* (vgl. 3.2.3). Die moderne Wicca-Religion bezeichnet er als eine mögliche Form, die sich sowohl aus der allgemeinen okkulten Tradition als auch aus der speziellen „witchcraft proper, the fertility-based philosophy of the old countryside“ (*WWD*: 20) speist. Diese Tradition sei „largely unwritten, nebulous, sometimes degenerate“ (*WWD*: 20). Der genaue Nachweis von Traditionslinien durch Quellen und Beziehungen der Traditionen zueinander sei sehr schwierig und wegen der Überzeitlichkeit des Geistes auch irrelevant. Der fiktional vermittelnde Erlebnisbericht antizipiert diese Relativierung historiographischer Wahrheitsansprüche insofern, als dass er die Vergangenheit als von einer überzeitlichen Erfahrung ausgelöste Assoziation konstruiert:

> The thought of the ‚old days‘ brings another: that, naked, and blind, hearing nothing but the thread of bare feet and the clink of ritual objects being arranged, smelling nothing but incense and the sweat of his own tension – he might *be* in the old days. He is fully conscious, but every stimulus reaching him is undated. This could be a room full of sixteenth-century witches preparing to make him one of themselves. (*WWD*: 11)

Die alte Zeit ist nicht Gegenstand einer historiographischen Diskussion um die Wahrheit von Traditionslinien, sondern einer emotionalen Assoziation, die ins Bewusstsein tritt und wieder ausgeblendet wird. Die als „undated“ bezeichneten Sinneseindrücke ermöglichen dem Protagonisten, sich so zu fühlen, als wäre er im 16. Jahrhundert. Die Wahrheit der Verknüpfung zwischen der modernen Wicca-Religion und den Hexenprozessen wird emotional bestätigt. Die Form Wicca kann auf beliebige okkulte Traditionen rekurrieren, da sie als überzeitlich bezeichnete Erfahrungen als Teil des okkulten *spirit* produziert. Der fiktional vermittelnde Erlebnisbericht „Initiation“ löst sich mittels Bewusstseinsdarstellung von der Frage nach historiographischer Wahrheit, die die späteren *Emic Histories* des Bandes elaborieren. Die kulturkritischen, alternativkulturellen und interdiskursiven Funktionen dieser Gattungen in *What Witches Do* werden auf diese Weise vorbereitet.

Die zweite Gattung der Populär-Esographie *What Witches Do*, Erlebnisberichte, antizipiert „Initiation“ auf zwei Weisen. Erstens erzeugt der fiktional vermittelte

Erlebnisbericht einen Bedarf an erzählten Evidenzerlebnissen, den die Erlebnisberichte decken. Erlebnisberichte haben die Funktion, in stark geraffter, auf wesentliche Elemente reduzierter Form Evidenzereignisse zu präsentieren. Der fiktional vermittelnde Erlebnisbericht „Initiation“ enthält kein Evidenzereignis für die Wirksamkeit von okkulter Praxis, das über den Wirklichkeitsentwurf eines etischen Lesers hinausgeht. Der ontologische Status potentiell abweichender Elemente wird entschärft. Die Vorgänge des Rituals werden als „symbolic, but not empty“ (*WWD*: 11) bezeichnet, weil sie für innere Vorgänge stehen. Die Hohepriesterin wird nicht zur Göttin, sondern sie personifiziert („personify“, *WWD*: 13) sie lediglich. An anderer Stelle zeigt „the many-named Goddess for whom she stands“ (*WWD*: 14) das Gleiche an. In „Initiation“ allerdings werden an verschiedenen Stellen beschwörbare, nicht menschliche Entitäten thematisiert,[266] so dass ein Evidenzbedarf entsteht. Ein kurzer Erlebnisbericht in der „Introduction“ erzählt zwar bereits von einer eingetroffenen Vorhersage von Alex Sanders, Evidenz für die Beschwörbarkeit fremder Wesen weicht jedoch von der Erfahrungswirklichkeit des Lesers in größerem Maße ab. Diesen von „Initiation“ erzeugten Bedarf an Evidenz decken u.a. die späteren Erlebnisberichte über das Wesen Michael (vgl. *WWD*: 70) oder die unbenannte Entität, die in einer Martiniflasche wohnte (vgl. *WWD*: 69).

Zweitens charakterisiert sich Farrar durch „Initiation“ selbst als zuverlässige Evidenzinstanz. In der „Introduction“ setzt Farrar den Anspruch an sich selbst: „[…] nothing goes into this book that I have not experienced, or been told at first hand, or read from a source that seems to me reliable.“ (*WWD*: 6) Sowohl hinsichtlich Berichten eigener als auch fremder Erlebnisse ist Farrar derjenige, der die Evidenz behauptet. Die oben genannte Legitimierung der Sprechinstanz durch die Darstellung ihrer Initiation umfasst nicht nur sein Recht, die Bedingungen des Schreibens und Lesens zu bestimmen, sie gibt ihm auch als zentrale Evidenzinstanz des Werkes eine Charakterisierung als zuverlässig. *Initiation* setzt die Selbstcharakterisierung der *Introduction* narrativ um: „[…] I am, I hope, close enough to the days when I had no contact with Wicca to be able to appreciate the doubts, misapprehensions, and baulking-points of those other ‚interested agnostics‘ to whom the book is principally addressed.“ (*WWD*: 6) Der Protagonist

[266] Dazu gehören „angels and good spirits“ (*WWD*: 17) und „angels and genii“ (*WWD*: 18).

erscheint nicht etwa als professionelle Neuhexe mit Missionseifer, was ihn als Evidenzinstanz unter den Verdacht gestellt hätte, eine beschönigende, missionarische Darstellung von Evidenzereignissen zu versuchen. Er erscheint stattdessen als ängstlicher Skeptiker, der eben noch nicht vollständig von der Sache überzeugt ist. Seine Zweifel umfassen die anderen anwesenden Wicca: „What does he really know of these people, before whom he has allowed himself to be made helpless?“ (*WWD*: 11) Die Darstellung fremden Bewusstseins, d.h. genau das für Fiktionen typische Darstellungsverfahren, nimmt diese Charakterisierung durch die Inszenierung von Zweifeln und Ängsten vor.

Die dritte Gattung, die deontischen Skripte in *What Witches Do*, werden in „Initiation“ durch die Darstellungsverfahren vorbereitet, die die unmittelbare Darstellungs- und Erlebnisqualität ausmachen. Das Kapitel „Astral Projection“ enthält vier deontische Skripte, die aufeinander aufbauen. Das erste deontische Skript, „self-training in concentration“ (*WWD*: 51), weist inhaltliche Gemeinsamkeiten mit „Initiation“ auf. Der Leser soll über mehrere Minuten die Augen schließen, einen Gedankenstrom isolieren, andere ausblenden und sich selbst aus einer reflexiven Distanz bei dieser Übung beobachten. Diese Praxis ist nicht an sich okkult, sie ist jedoch Grundlage für okkulte Techniken wie Visualisierung und Fokussierung des eigenen Willens. Der Protagonist von „Initiation“ durchläuft eine ähnliche Situation. Er hat verbundene Augen und ist auf die eigene Innenwelt fokussiert. Er nimmt eine bewusste Steuerung des Bewusstseins vor: „To give his mind a specific task, he attempts to recreate what he cannot see, from his memory of that other man’s initiation.“ (*WWD*: 11) Auslöser dieses Schrittes sind die ungewollten Assoziationen über Initiationen des 16. Jahrhunderts und ihre Gefahren. Diesen Gedankenstrom blendet er bewusst aus, um die Erinnerung an die vorangegangene Initiation hervorzuheben. Der Schritt geschieht mit begleitender Selbstreflexion: „He finds himself calmed by the exercise of remembering.“ (*WWD*: 12) Der Protagonist praktiziert somit die Übung, die das deontische Skript dem Leser vorschlägt. Der Leser praktiziert diese Übung beim Lesen des fiktionalisierten Erlebnisberichtes nicht mit, da er mit geschlossenen Augen nicht lesen könnte und der textuell vermittelte Gedankenstrom nicht sein eigener wäre. Er erlebt sie jedoch durch die Erzählsituation, die Bewusstseinsdarstellung, die Verwendung des Präsens und

die anhand der Intensität und Detailliertheit der Erzählung vermittelte unmittelbare Darstellungs- und Erlebnisqualität als simulative Vorbereitung für genau das deontische Skript, auf dem die vier für etische Leser bestimmten deontischen Skripte von *What Witches Do* aufbauen. „Initiation“ ist somit eine fiktional vermittelte Antizipation des Einstiegs in die deontischen Skripte, die dem Leser Einstieg in okkulte Praxis ermöglichen sollen.

Die sich aus den fiktionstypischen Darstellungsverfahren ergebenden Funktionen des fiktional vermittelnden Erlebnisberichtes „Initiation“ können wie folgt zusammengefasst werden: Erstens erzeugen die Darstellungsverfahren eine Darstellungs- und Erlebnisqualität mit einer großen Unmittelbarkeit, die eine Initiation simulativ miterlebbar macht. Mit Blick auf Isers Theorie wäre zu fragen, inwieweit Texte mit einem unklaren Status das Einbringen des Imaginären ermöglichen. Die unscharfen Hinweise auf faktische biographische Elemente dienen zweitens der Ausgestaltung einer Initiation zur Legitimierung des Autors und der Ansprüche seines Textes auf Faktizität, Plausibilität und Instruktivität. Drittens fungiert *Initiation* als Exposition der Themen, die der restliche Text ausführt. Das umfasst einerseits explizite, fiktionsuntypische Verweise in Klammern, andererseits weniger augenfällig vorbereitende Antizipationen der darauffolgenden Gattungen. Der emotionsorientierte Umgang des Protagonisten mit Geschichte greift dem Geschichtsbild des zweiten Kapitels vor. Der Protagonist wird weiterhin als glaubwürdiger Skeptiker inszeniert, was Farrar für die späteren Erlebnisberichte als zuverlässigen evidenzstiftenden Zeugen charakterisiert, wenn der Leser vom Protagonisten auf Farrar schließt. Spätere Evidenzkonstruktionen sind notwendig, da *Initiation* keine Evidenzereignisse für stark vom Wirklichkeitsmodell des Lesers abweichende okkulte Elemente enthält, sondern sie nur als Elemente von Wissenssinnzusammenhängen thematisiert. Hinsichtlich der deontischen Skripte ermöglicht der Erlebnisbericht eine fiktional vermittelnde Simulation einer Bewusstseinstechnik, die später in deontischen Skripten schematisiert, abstrahiert und auf den Leser orientiert vorliegt.

Im Kontext der *question of publicity* okkulten Wissens vereint „Initiation“ zwei gegenläufige Funktionen. Einerseits ist der Text eine Simulation einer Initiation, die dem Leser Zugang zum Wissen des Textes gewährt. Er enthält faktische

Wissenselemente und vermittelt mit einer unmittelbaren Darstellungs- und Erlebnisqualität intime Bewusstseinsinhalte. So betrachtet gibt er einen Einstieg in ein Wissen, dessen Veröffentlichung ein potentieller Affront gegen den Wunsch nach Geheimhaltung ist.

Andererseits konstruiert der Text das reale Erleben einer Initiation als Schritt ins eigentliche Wissen. Aus der Position des Kapitels am Anfang von *What Witches Do* erhält der Text eine Struktur von Initiation und Wissenserwerb, die einem Erkenntnisprinzip des Vorschussglaubens entspricht:

> If he has any kind of trained mind, whether at plumber or professor level, he will have learned to take no information on trust, and also to differentiate between objective demonstrable fact on the one hand and subjective opinion on the other. Occult knowledge is not like that. You have to absorb a great deal of it on trust before you can develop far enough to test it for yourself. (*WWD*: 54)

Farrar spricht über frisch initiierte Hexen. So wie der reale Praktizierende selbst nach Initiation noch an vieles glauben soll, ist auch der Leser bei der Lektüre der textuellen Initiation auf Vorschussglauben angewiesen, da der Text als defizitäres Medium der Erkenntnis nur vermittelte Evidenz präsentieren kann. Farrar rückt die selbst erfahrbaren Evidenzerlebnisse in einen Zeitraum nach der realen Initiation, was die Publikation des Textes als unbedenklich erscheinen lässt. Durch die textuelle Initiation erhält der Leser nicht den Zugriff auf ein Wissen, das Evidenzerfahrungen ermöglicht, die über etische Wirklichkeitsmodelle hinausgehen. Die Erfahrung der in *Emic Histories* beschriebenen Geschichte bleibt an das Erleben einer realen Initiation geknüpft, auch ist sie keine Erfahrung der Wirksamkeit okkulter Praxis. Textuell vermittelte Erlebnisberichte können nicht mehr erlebt werden. Die deontischen Skripte leiten nur zu Konzentrationsübungen an, die auch in nicht okkulten Sinnzusammenhängen funktionieren können. So betrachtet ist *What Witches Do* auf eine Weise gestaltet, die zwar eine Initiation mit großer Unmittelbarkeit präsentiert, aber ein okkultes Wissen vergibt, das nur Gegenstand eines Vorschussglaubens werden soll und kann. Nur der Kontakt zu Wicca und okkulte Praxis bieten Zugang zum wahren Geheimnis von Wicca. Der professionelle Schriftsteller Farrar benutzt den fiktional vermittelnden Erlebnisbericht, um den Leser ins okkulte Wissen hinein zu holen und es gleichzeitig nur als vorläufig zu stilisieren.

Diese These basiert jedoch auf einer Fokussierung auf zwei Aspekte. Erstens gilt sie für die narrativen Gattungen. Die deskriptiven Passagen müssten zur vollständigen Diskussion der Frage nach Veröffentlichung darauf befragt werden, ob sie nicht als Vorlage für okkulte Praxis verwendet werden können. Dann wäre der Text ein klarer Affront gegen das Geheimhaltungsbestreben, da er Zugang zu okkulten Praktiken ermöglichen würde, die Farrar zufolge nur initiierten, trainierten Hexen zustehen. Das wäre dann jedoch ein Umgang mit dem Text entgegen den in dieser Arbeit formulierten allgemeinen Basisfunktionen der Gattungen und damit ein Phänomen außerhalb des Gegenstandsbereiches dieser Arbeit. Zweitens wurde auf die instrumental-magische Orientierung der Evidenz für okkulte Praxis abgestellt, wenn behauptet wurde, dass der Text keinen Zugang zu eigenen Evidenzerlebnissen ermöglicht. *What Witches Do* präsentiert Sinnangebote, die gemachte Erfahrung nachträglich kognitiv zum Evidenzerlebnis für den okkulten Sinnzusammenhang machen kann. Dies gilt auch für psychologische Sinnzusammenhänge mit Erlebnissen, die keine eindeutigen Verstöße gegen etische Annahmen von Physik darstellen. Farrars *What Witches Do* und auch *The Twelve Maidens* weisen wie die Tradition *Alexandrian Wicca* zu dieser Zeit eine starke Ausrichtung auf eindeutig nicht mit gängigen Wirklichkeitsmodellen vereinbare, meist instrumental-magisch verwendete Phänomene auf, daher liegt der Schwerpunkt darauf.

5.2 *The Twelve Maidens*: Moderne Technologie und okkultes Wissen im Kampf zwischen Gut und Böse

„Bloody funny radar, that needs a private zoo!“
(*TTM* : 10)

Farrars *The Twelve Maidens* greift zwei Fragen auf, die zur Entstehungszeit des Romans an die Wicca-Religion gestellt wurden. Erstens formuliert der Roman eine Antwort auf den Generalverdacht, okkultes Wissen wäre nicht mit einem wissenschaftlich orientierten Weltbild vereinbar. Zweitens setzt sich der Roman mit der in dieser Zeit herrschenden Angst vor bösen Hexen auseinander.

Die kulturökologische Antwort von *The Twelve Maidens* verbindet im Sinne eines reintegrativen Interdiskurses ein Vorwissen über eine moderne Technologie mit

Elementen okkulten Wissens. Die Idee des ‚Biodar' greift ein Wissen über Radargeräte auf, das erst Mitte des 20. Jahrhunderts zum allgemeinen kulturellen Wissen der westlichen Welt avancierte.[267] Die Frage des Dorfbewohners „Haven't you ever heard of radar?" (*TTM*: 10) zeigt zu Beginn des Romans einerseits an, dass Farrar Wissen über den Radar in kleinen englischen Dörfern voraussetzt. Andererseits kann die Frage auch als Hinweis darauf verstanden werden, dass dieses Wissen noch nicht als völlig selbstverständlich betrachtet wird.

The Twelve Maidens verarbeitet mit dem Radar eine Technologie, die bei Erscheinen des Romans zwar noch jung war, aber alt genug, um Eingang in das kulturelle Wissen gefunden zu haben. Obwohl Vorläufer des Radars weit zurückreichen, ist seine breite Anwendung eine Entwicklung jüngeren Datums. Der Zweite Weltkrieg gilt als Motor der Entwicklung.[268] Über die technologiegeschichtliche Perspektive hinaus ist der Zweite Weltkrieg für den Eingang des Radars ins kulturelle Gedächtnis relevant. Mit der zunehmenden Verwendung des Radars in den Waffenarsenalen der verfeindeten Kriegsparteien wurde er für Millionen Menschen eine lebensentscheidende Technologie.[269] In der Funktionalität des Radars liegt darüber hinaus ein Potential zur Verhandlung weltanschaulicher Fragestellungen. Der Radar sah auch nachts, ob Bomber kommen. Durch die defensiven Möglichkeiten des Radars bot er Hoffnung auf Überwachung und Schutz. Mit der Fähigkeit, die Dunkelheit der Nacht zu durchdringen, machte der Mensch einen großen Schritt im Sinne von Freuds „Prothesengott" (Freud 1999a [1930]: 450f.), der durch Technologie Fähigkeiten erlangt, die er einst nur den Göttern als Idealbildern zusprach. Hoffnung und Angst des Krieges wurde so mit einer technologischen Selbstermächtigung des Menschen verbunden. Der Krieg brachte auch einen Bezug auf eine Opposition von Freund und Feind mit sich. Der Radar setzte sich nicht aufgrund ziviler

[267] Auch am Ende von Farrars Roman *The Dance of Blood* (1977) wird der Radar im Kampf zwischen Gut und Böse verwendet, jedoch ohne eine Konstruktion wissenschaftlicher Rechtfertigung.

[268] Dazu Holpp (2004: 5f.): „In den frühen dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts schließlich erkannt man in mehreren Ländern Europas und in Übersee die Bedeutung des Radarprinzips in vollem Umfang, wohl nicht zuletzt als Folge des ihm innewohnenden militärischen Potentials. […] Erfolgten die Arbeiten in verschiedenen Ländern zunächst noch unabhängig voneinander, so entbrannte während des Zweiten Weltkriegs ein wahres Rennen von Aktionen und Reaktionen einer stetig fortschreitenden Leistungssteigerung der eigenen und der gegnerischen Radartechnik."

[269] Bereits 1939 existierte eine lückenlose Radarüberwachung der gesamten englischen Süd- und Ostküste (vgl. Holpp 2004: 11).

Nutzung durch, sondern wegen seiner Anwendbarkeit für militärische Situationen, in denen eine Unterscheidung von Freund und Feind lebensentscheidend war.[270] Der Roman *The Twelve Maidens* ist nicht als direkte Antwort auf den Zweiten Weltkrieg zu verstehen, da sowohl die Themen des Romans als auch sein Erscheinungsdatum keine unmittelbare Nähe dazu aufweisen. Dennoch ruft der Text für die wissenschaftliche Rechtfertigung okkulten Wissens in einem Kampf zwischen Gut und Böse eine Kombination von Vorwissen über eine Technologie, damit verbundenen Emotionen und einem Schema von Freund und Feind auf, die sich erst im Zweiten Weltkrieg formierte.

Das Motiv des Radars kann wegen dieser kulturellen Semantisierung die wissenschaftliche und ethische Rechtfertigung okkulten Wissens verhandeln, die in der Entwicklung von Wicca in den 70er Jahren in einem direkten Verhältnis zueinander standen:

> […] it does seem that press coverage on witchcraft was distinctly harsher in the 1970s than it had been in the previous decade. There was little emphasis upon it as a system of worship, concerned with specific deities, the world of nature, and the passage of the seasons, and a heavy stress upon it as a means of personal empowerment through invocation of supernatural forces. (Hutton 1999b: 335)

Die instrumental-magische Ausrichtung des okkulten Wissens in *The Twelve Maidens* greift das Bild der Wicca-Religion auf, das die Presse in den 70er Jahren entwarf. Dieses reduktive Bild ist keine reine Fremdzuschreibung, sondern auch ein Resultat des Medienverhaltens von Alex Sanders:

> He placed more public emphasis than other leading Wiccans of the time upon practical magical techniques such as clairvoyance, astral projection, thought-transference, and the use of charms, talismans, and complementary colours, objects and patterns. (Hutton 1999b: 331)

In der Reduktion von Wicca auf übernatürlich funktionalisierbare Mächte treffen das Problem der wissenschaftlichen und der ethischen Rechtfertigung aufeinander.

Im Folgenden wird erarbeitet, wie die wissenschaftliche Verifizierung okkulten Wissens im Roman die Idee des radarähnlichen ‚Biodar' verwendet, um Naturwissenschaft und okkultes Wissen zu verbinden. Als Verfahren dieser Reintegration wird die Evidenzkonstruktion des Romans erarbeitet, die mittels

[270] Eine Verknüpfung von Technologie, Krieg, Emotionen und Freund/Feind-Schema ist auch im Leben von Farrar belegt. Er diente im Zweiten Weltkrieg in der Flugabwehr. Die Relevanz der Freund/Feind-Erkennung erlebte er schmerzlich, als er versehentlich einen befreundeten Bomber abschießen ließ, der sich verirrt hatte (vgl. Guerra et al. 2008: 46).

unterschiedlicher Darstellungsverfahren ein imaginatives Gegenszenario inszeniert. Das darauffolgende Kapitel greift die mit dem Radar verbundene Opposition von Freund und Feind als zugrundliegende Struktur der Konstruktion des bösen okkulten Wissens auf. Sie wird als Mittel gezeigt, die kulturelle Angst vor bösen Hexen in der Mitte des 20. Jahrhunderts für die Integration übersinnlicher Erfahrungen in das Weltbild von Wicca zu funktionalisieren. Eine Analyse von Fiktionssignalen ergänzt die Diskussion um Unterschiede in der Darstellung von gutem und bösem okkulten Wissen in Kapitel 5.2.3.

5.2.1 „Biodar mind“: Die Verknüpfung von Raum und Bewusstsein zur Rechtfertigung okkulten Wissens als noch nicht erforschte Wissenschaft

> „Magic and science aren’t incompatible. It’s just that most science ignores most of the levels of reality.“
>
> (*TTM*: 87)

Verschiedene Darstellungsverfahren der wissenschaftlichen Rechtfertigung okkulten Wissens wurden bereits gezeigt, um Begriffe aus der Theorie okkulten Wissens und der Narratologie zu demonstrieren. So unterschiedlich die Darstellungsverfahren auch sind, sie stehen alle im Zuge einer Verbindung okkulten Wissens mit moderner Naturwissenschaft. Dieses Kapitel greift die bisherigen Befunde auf und bündelt sie mit Schwerpunkt auf der Darstellung von Bewusstsein und räumlichen Gegebenheiten als zentrale Darstellungsverfahren der Evidenz- und Sinnherstellungsprozesse der wissenschaftlichen Rechtfertigung. Mit Blick auf die Kulturökologie formuliert, basiert die wissenschaftliche Rechtfertigung auf der interdiskursiven Reintegration von Wissen unterschiedlicher Diskurse. *The Twelve Maidens* fungiert gleichzeitig als imaginativer Gegendiskurs, der ein Szenario einer Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und okkultem Wissen entwirft, das nach allgemeinkultureller Auffassung nicht existiert. Die Untersuchung beschränkt sich auf die Figuren Margaret und Peter, die als Kontrastpaar die Verein(ig)barkeit gegensätzlicher Auffassungen personifizieren.[271]

[271] Die Figur George, die ebenfalls Teil des dreiköpfigen Teams ist, wird nicht behandelt. Siehe Kapitel 3.3.2 zur Binnenerzählung, die George zur Beschreibung seines Weges in den okkulten Sinnzusammenhang liefert.

Um die Entwicklung der Evidenzkonstruktion zu beschreiben, eignet sich das Ideal von Wissenschaftlichkeit, das der Roman explizit zur Sprache bringt:

> Three: what do I mean by ‚scientific'? I mean in accord with some kind of coherent law. […] Five: when we do discover what the ESP [*Extra Sensory Perception*, MG] law is, we'll find it's coherent and logical within its own level – and consistent with the laws of other levels – just as the laws of biology do not clash with the laws of electro-magnetism, even though their fields are different. (*TTM*: 64)

Ein kohärentes Gesetz setzt die Kriterien von *reason* voraus. Kommunizierbarkeit und Verifizierbarkeit sind unverzichtbar, sonst könnten keine Gesetzmäßigkeiten formuliert werden. Voraussetzungen dafür sind Intersubjektivität und Reproduzierbarkeit. Darüber hinaus betont Peter Rationalität in Form von innerer Widerspruchsfreiheit und Anschließbarkeit an andere Gesetze.[272] Damit sind Regeln des wissenschaftlichen Diskurses im Roman formuliert, d.h. die Messlatte, an der okkultes Wissen zu prüfen ist. Die folgende Analyse zeichnet die Entwicklung des okkulten Wissens in Erlebnissen von Peter und Margaret hin zur Übereinstimmung mit diesen Kriterien nach.

Die Ausgangssituation in *The Twelve Maidens* ist von zwei unerklärten Phänomenen geprägt, die eine Affinität zum okkulten Sinnzusammenhang aufweisen. Das Wirklichkeitsmodell aller Wissenschaftlerfiguren beinhaltet von Anfang an die Evidenz des Zugriffs auf eine größere Realität durch die Wahrnehmung des Biodar. Dieser Zugriff ist technisch reproduzierbar und intersubjektiv verifiziert. Biodar unterscheidet sich vom Radar darin, dass er bewusstes Leben („sentient life", *TTM*: 16) in Menschen und Tieren erkennt. Die Technologie basiert somit auf einem Konzept der größeren Realität, das ihre Belebtheit bereits voraussetzt. Die Handlung ist so angelegt, dass die Wissenschaftler keine Erklärung der zugrundeliegenden Gesetze mehr besitzen.[273] Verifizierbar und kommunizierbar sind nur noch die gemessenen Phänomene, nicht mehr das Wissen über die Technologie, das ihre Wahrnehmung ermöglicht. Die Figur Margaret ist dagegen zu Beginn des Romans ein Phänomen, das noch nie erklärt worden ist. Sie kann die Blips auf dem Biodar hinsichtlich ihres Geschlechtes bestimmen und hat ein zusätzliches Element der größeren Realität

[272] Diese Kriterien überlagern und bedingen sich teilweise. Es ist nicht notwendig, eine Theorie von Wissenschaftlichkeit zu elaborieren, die komplexer ist als der Anspruch, den der Roman an sich selber stellt.
[273] Der Erfinder des Biodar ist gestorben, ohne sein Wissen weitergeben zu können (vgl. *TTM*: 13f.).

des okkulten Sinnzusammenhangs, die persönliche Verfügbarkeit des Zugangs, in Anschluss an die Technologie erlebt.

Erkenntnisprozesse verschiedener Ereignisse gliedern weitere Elemente des okkulten Sinnzusammenhangs zunächst ausschließlich in Margarets Wirklichkeitsmodell ein. Eine Kombination verschiedener Darstellungsverfahren inszeniert im Ereignis Heckenerleuchtung Inhalt und Form dieses Erkenntnisprozesses. Erstens inszenieren Gedankenformeln wie „was aware", „knew" und „felt" (*TTM*: 26) die Wahrnehmung als erweiterte Überlagerung verschiedener innerer Vorgänge. Der erste Satz des Heckenerlebnisses vermittelt Evidenz einer Wahrnehmung, die über normale sinnliche Wahrnehmung hinausgeht. Damit wird eine zentrale Evidenzquelle des Romans, das „Biodar mind" (*TTM*: 26), mit vollständig subjektiver Evidenz eingeführt. Diese Form der Wahrnehmung der größeren Realität wurde in der Fähigkeit zur Geschlechtsbestimmung antizipiert, da Margarets Bewusstsein dabei bereits Ort der Deutung von technologisch wahrgenommenem Leben ist. Das Novum der Heckenerleuchtung liegt darin, dass ihr Bewusstsein nun ohne Technologie fähig ist, Lebensenergie zu erkennen.

Eine Verknüpfung von inneren und äußeren Handlungen inszeniert zweitens die Doppelexistenz des Menschen in der normalen und der größeren Realität durch eine Verräumlichung des Selbst.[274] Zu Beginn tanzt Margaret „inside herself" (*TTM*: 26). Die paradoxe Teil-Ganzes-Relation, die im Verlauf der Heckenerleuchtung den Körper, die Umgebung, das Universum und das Göttliche zum Raum werden und verschmelzen lässt, wird so bereits im ersten Satz der Heckenerleuchtung antizipiert. Der Bericht äußerer Handlungen wie das Hochkrempeln des Oberteils und die Figurenrede sorgen dafür, dass die Darstellung der größeren Realität die Darstellung der alltäglichen Realität nicht vollständig verdrängt. Inszeniert wird keine Entrückung in eine größere Realität, sondern eine Simultanität von Handlungen in beiden Realitäten, was nur im Sinnrahmen der Doppelexistenz des Menschen möglich ist.

[274] Solche Ausdrücke sind im okkulten Sinnzusammenhang keine Metaphern, sondern eine Verräumlichung des Selbst, der eine Doppelexistenz des Menschen zugrunde liegt. Das Subjekt ist ein Raum, in dem es sich selbst bewegen kann. Vgl. Kapitel 3.5.5. für die Verräumlichung des Bewusstseins.

Damit ist die Heckenerleuchtung drittens das erste Evidenzerlebnis für die Größe und übergeordnete Bedeutung der größeren Realität sowie für die persönliche Teilhabe daran. In der kurzen holistischen Verschmelzung vorher differenzierter Realitätsebenen fallen zum ersten Mal die Begriffe „goddess“ und „entire universe“ (*TTM*: 26), die eine neue Form der größeren Realität anzeigen. Im Gegensatz zur größeren Realität von Physik und Biologie ist das ganze Universum in der Heckenerleuchtung erlebbar, vom Selbst belebt und wird als göttlich empfunden. Das Erlebnis kommt einer okkulten Konversion nahe. Den persönlichen Zugriff auf eine größere Realität hat Margaret jedoch schon durch die Geschlechtsbestimmung der Blips erlebt.

Die Bewusstseinsdarstellung ist viertens kein Submodus der Figurenrede, sondern ein Psychobericht, der ein Erleben ohne versprachlichende Reflexion inszeniert.[275] Psychoberichte ermöglichen die Darstellung nicht verbalisierter Bewusstseinsprozesse (vgl. Quinkertz 2004: 150). Die Figurenrede „Biodar mind.“ (*TTM*: 26) versprachlicht den Psychobericht erst, nachdem der erste Teil des Erlebnisses beendet ist. Die Nicht-Versprachlichung inszeniert ein Erleben ohne reflektierte Sinnherstellung. Das Erleben wird durch die Interpunktion und Syntax als eigendynamisches Fließen mit wenigen Brüchen dargestellt. Lange Sätze mit Kommas und Semikolons tragen zur Inszenierung eines Fließens und schnellen Durchlaufens von Wahrnehmungen bei. Übergänge von der normalen zur größeren Realität werden mehrmals durch drei Punkte abgeschwächt, was Zäsuren im Ereignis markiert, ohne den Ablauf hart zu unterbrechen. Das gilt auch für die Gedankenstriche, die ein Innehalten innerhalb eines Satzes markieren, ohne ihn zu beenden. So werden die fließende Eigendynamik des Ereignisses und das Ausgesetzt-Sein Margarets narrativ inszeniert.

Die Heckenerleuchtung führt alle Elemente des okkulten Sinnzusammenhangs in den Roman als subjektiv vollständig evidentes, eigendynamisch ablaufendes Erlebnis einer übersinnlichen Erkenntnis ein. Peter, der während des Erlebnisses anwesend ist, nimmt nichts davon wahr, so dass keine Intersubjektivität entsteht.

[275] Der Psychobericht zeichnet sich dadurch aus, dass „er formal eine Mischung aus Gedankenbericht und indirektem Gedankenzitat ist, nur dass die Verben des Denkens durch solche, die Wahrnehmungsprozesse kennzeichnen […], ersetzt werden.“ (Quinkertz 2004: 159). Vgl. auch Kapitel 3.5.5. zur Bewusstseinsdarstellung.

Das Ereignis erscheint nicht als reproduzierbar, sondern als eigendynamischer, nicht intentionaler Ablauf. Die in Kapitel 2.3 beschriebene Struktur von Kommunikation durch die Erzählinstanz und Nicht-Kommunikation auf Figurenebene in Kombination mit der thematisierten Spannung von Rationalisierbarkeit und Nicht-Rationalisierbarkeit lässt den letzten Teil des Ereignisses, die holistische Erfahrung der Einheit mit dem Universum, als *gnosis* erscheinen. Die Heckenerleuchtung enthält somit keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit.

Das darauffolgende Evidenzereignis, die „psychic invasion" (*TTM*: 35), erweitert die Erkenntnis des okkulten Sinnzusammenhangs um die Reproduzierbarkeit des Zugriffs auf die größere Realität. Die Fähigkeit zur radarhaften Wahrnehmung dient einem ersten Schritt okkulter Kriegsführung. Zunächst ist die Reproduzierbarkeit ein Merkmal fremder okkulter Praxis. Margaret stuft eine plötzliche sexuelle Begierde durch emotionale Erkenntnis als fremdinduziert ein: „She was shocked […] by the sheer inappropriateness of the impulse at a moment when they were engrossed with a serious problem and gruesome discovery. And by the cold ferocity of that impulse, which was alien to her sexual nature." (*TTM*: 35). Weil sie ihre Begierde als kalt, wild und unangebracht empfindet, weiß („knew", *TTM*: 35) sie, dass nicht ihr eigenes Selbst deren Ursprung sein kann. Die *psychic invasion* ist kein eigendynamisch ablaufender Prozess wie die Heckenerleuchtung, sondern Produkt einer intentionalen Praxis, die ein reproduzierbares okkultes Wissen voraussetzt. Diese Reproduzierbarkeit seitens einer fremden Partei wird mit Grundzügen eigener Intentionalität und eigener Reproduzierbarkeit verknüpft. Margaret bleibt nicht nur radarhaftes Sensorium für die größere Realität, sondern steigert sich zunehmend zu deren Manipulator. Die Darstellungsweise der emotionalen Erkenntnis deutet eine steigende Selbstständigkeit bereits an. Die emotionale Bewertung der sexuellen Begierde findet in einem Moment der reflektierten Sinnherstellung durch Versprachlichung statt: „‚Couple with' was the only description of the raw desire that briefly possessed her." (*TTM*: 35) Während Margaret die versprachlichende Reflektion in der Heckenerleuchtung erst nach den ersten Wahrnehmungen als äußere Rede reflexiv artikuliert, ist sie in der *psychic invasion* bereits reflektiert, d.h. handlungsbegleitend, dazu fähig. Darauf folgt die defensive Manipulation der

größeren Realität. Die Möglichkeit zur Manipulation wird in der Heckenerleuchtung antizipiert. Die Erleuchtung stoppt und setzt sich erst fort, nachdem Margaret ihr Oberteil hochkrempelt. Im Gegensatz zu dieser äußeren Handlung ist die Defensivmaßnahme „willing the reaffirmation of their own relationship, their private desires, rejecting the intrusion with all her power" (*TTM*: 35) eine Handlung des Bewusstseins, die zielgerichtete Fokussierung des eigenen Willens, eine Basistechnik okkulter Praxis, auf die die Wicca-Figuren kurz darauf explizit hinweisen (vgl. *TTM*: 45). Noch bevor die Wicca-Religion im Roman thematisiert wird, hat Margaret somit den okkulten Sinnzusammenhang mit allen Elementen sowie die Reproduzierbarkeit des Zugriffs auf die größere Realität akzeptiert und eine Basistechnik von Wicca praktiziert. Diese Sinnzusammenhänge bleiben bis zum Auftreten der Wicca-Figuren mental,[276] aber dem Subjekt vollständig evident.

Das Auftreten der Wicca-Figuren und das Einsetzen der Diskussion über die Wahrheit und Brauchbarkeit der Wicca-Religion ist aufgrund der vorher stattgefundenen Erkenntnisprozesse nicht als Einführung okkulten Wissens zu werten, sondern als fortschreitende Fundierung eines Geltungsanspruchs als regelhaft kommunizierbares, reproduzierbares und verifizierbares Wissen. Das erste Ritual unter Anleitung der Wicca, die Invokation/Astralprojektion, an der Margaret teilnimmt, beinhaltet als einziges folgenreiches inhaltliches Novum lediglich den Verweis auf Wissen *within thee*, der als initialer Hinweis auf den psychologischen Sinnzusammenhang verstanden werden kann. Der überwiegende Teil der Erkenntnisprozesse des Rituals dient der biographischen Stabilisierung von Margarets mentalen Sinnzusammenhängen als kommunizierbare, reproduzierbare und verifizierbare Technik in der formell-gesetzten sozialen Situation des Rituals. Ein weibliches Göttliches tritt abermals auf, jedoch nicht in Gestalt einer eigendynamisch ablaufenden Erfahrung, sondern in Form der Invokation als reproduzierte Anwendung des entsprechenden Wissenssinnzusammenhangs. Nacktheit erscheint als notwendige Technik zum Zugriff auf die größere Realität, so wie in der Heckenerleuchtung bereits antizipiert. Damit wird die Idee der Geschlechterpolarität des Universums bestätigt, die sich in der Erkenntnis von „[t]he other pole" (*TTM*: 27) im

[276] Vgl. für das Konzept des mentalen Sinnzusammenhangs Kapitel 2.2.

Heckenerlebnis ebenfalls ankündigte. Neben Nacktheit erscheinen Paraphernalia, sprachliche Formeln, Bewegungsabläufe und kosmologisches Hintergrundwissen als Bedingungen für die Reproduktion okkulter Erkenntnis. Auch die unkontrolliert ablaufende Astralprojektion wird nach dem Ritual reflexiv durch den Verweis auf einen Wissenssinnzusammenhang als reproduzierbar bezeichnet. Das durch die Wicca-Figuren eingeführte Wissen bestätigt somit Margarets bisher gemachten Erfahrungen bei einer stärkeren Betonung der Reproduzierbarkeit.

Der nächste Schritt, Margarets Initiation, stabilisiert die persönliche Reproduzierbarkeit als mentalen Sinnzusammenhang. Beim vorherigen Ritual springt die Invokation ungewollt auf Margaret über und auch die Astralprojektion geschieht nicht intentional, so dass die Reproduzierbarkeit okkulter Praxis noch bei den Wicca und den bösen Hexen liegt. In der Initiation zeigt sich die Manipulierbarkeit der größeren Realität darin, dass Margaret durch eigene Praxis eine Astralprojektion verhindert:

> Exhilerated by her knowledge of being in tune with the ritual, she was taken unawares [sic] by a tremor of that tugging sensation which had heralded last night's out-of-the-body experience; recoiling from it, she willed *I must not project, I must not project – not now, it's not the time – and not while I'm only three parts balanced … I need earth, I need earth …* (*TTM*: 69)

Während die vorherige, ungeplante Astralprojektion Evidenz für die okkulte Praxis gibt, liefert das Nicht-Ereignis der zweiten Astralprojektion Evidenz für die Beherrschbarkeit der größeren Realität bei korrekter Ausrichtung auf den Kosmos. Das kosmologische Wissen über die Elemente, das Margaret im vorhergehenden Ritual vermittelt wurde, kommt nun zur persönlichen Anwendung. Das *willing*, erstmalig bei der *psychic invasion* intuitiv angewandt, hilft ihr zusammen mit der Basistechnik „visualising" (*TTM*: 69), die Ausrichtung auf den Kosmos zu erreichen und die Astralprojektion zu verhindern. Das Darstellungsverfahren Gedankenzitat[277] verdeutlicht die Sprachlichkeit der okkulten Technik *willing* mit großer Unmittelbarkeit. Sie wendet im Bewusstsein sprachlich fassbare Kategorien wie „project" und „earth" (*TTM*: 69) an. Den Namen der Praktik und das kosmologische Wissen über die Elemente hat sie von

[277] Farrar verzichtet auf Anführungszeichen, was nach Jahn/Nünning auf ein freies direktes Gedankenzitat hinweist (vgl. 1994: 295). Die Gedankenformel „she willed" in Kombination mit der Kursivierung spricht jedoch für ein direktes Gedankenzitat. *Willing* ist streng genommen weder Gedankenformel noch Wahrnehmungsformel, sondern eine Formel bewussten und fokussierten Willens. Es ist jedoch wenig erstrebenswert, für jede okkulte Form der Handlung des Bewusstseins eine eigene narratologische Kategorie anzulegen. Daher wird das Beispiel als Gedankenzitat gefasst.

Praktizierenden kommuniziert bekommen. Die Anwendung sprachlich vermittelter Kategorien verhindert eine Reproduktion der Astralprojektion, was eine Kontrollierbarkeit und damit auch eine Reproduzierbarkeit der Technik unter rituellen Bedingungen vermittelt. Die Evidenz dafür bleibt subjektiv.

Die Entwicklung der wissenschaftlichen Rechtfertigung ist mit der Initiation noch nicht abgeschlossen, da die narrative Konstruktion des Romans eine zunehmende Aufspaltung der Perspektiven in zwei Gruppen mit unterschiedlichen Standpunkten vornimmt. Mit dem Auftreten der Wicca und der zunehmenden Aktivität der bösen Hexen ist es nicht mehr nur Margaret, die zur Wahrnehmung der größeren Realität fähig ist. Den Figuren, für die der okkulte Sinnzusammenhang intersubjektiv evident ist, steht die Gruppe der zweifelnden Figuren gegenüber, die Beweise fordert.

Die Rechtfertigung okkulten Wissens ist zunehmend auf den Skeptiker Peter ausgerichtet, was eine Verlagerung auf andere Evidenzquellen, andere Funktionen von Bewusstseinsdarstellung und eine zunehmende Relevanz der Darstellung äußerer räumlicher Gegebenheiten mit sich bringt. Peter ist kein *natural* wie Margaret, d.h. weder intuitiv begabte radarähnliche Wahrnehmungsinstanz noch autodidaktischer Manipulator der größeren Realität. Peter bleibt in der Diskussion über das erste Ritual skeptisch, da er weder die Evidenzquelle sinnliche Erfahrung noch außeralltägliche Evidenz erlebt hat und die soziale Bestätigung der Wicca ihm nicht ausreicht. Die Bewusstseinsdarstellung hat hinsichtlich Peter während der Heckenerleuchtung und der *psychic intrusion* eine strukturierende, grenzziehende Funktion. Entscheidend ist dabei nicht das genaue Darstellungsverfahren, sondern die Eigenschaft des Bewusstseins, an bestimmte Subjekte gebunden zu sein. Wird das Bewusstsein als Raum verstanden, so wie es in okkulter Erfahrung der Fall ist, hat dieser Raum wie jeder physische Raum nach Dennerleins Raumbegriff eine Grenze. Mit der Orientierung auf Peter gewinnen Grenzen und Grenzüberschreitungen äußerer Räume für die Konstruktion von Evidenz an Bedeutung.

So ist das erste Evidenzereignis nach der Initiation gänzlich ohne Bewusstseinsdarstellung okkulter Erfahrung gestaltet. Im Ereignis stiftet Peter

Evidenz, weil eben kein Bewusstsein eines Subjektes die Wahrnehmungsinstanz ist, sondern die Technologie Biodar, die dem Radar ähnlich den physischen Raum durchdringt. Weder emotionale Erkenntnis noch soziale Bestätigung liefern die Evidenz, sondern die kognitive Verknüpfung der Koinzidenz von Ereignis und technologischer Wahrnehmung. Damit wird die Erklärung, die Peter für die von Margaret kommunizierten Erlebnisse vorgebracht hat, „hallucinations" (*TTM*: 56), außer Kraft gesetzt. Technologie kann nicht halluzinieren. Die Wirksamkeit okkulter Praxis ist jedoch nicht bestätigt, sondern nur die Messbarkeit von „psychic activity" (*TTM*: 82) Vorher wurde nur „sentient life" (*TTM*: 16) gemessen, das in Lebewesen enthalten ist, ohne dass sie etwas dafür tun. Als reproduzierbar und verifizierbar ausgezeichnet wird so die in Wicca zentrale Idee von generierbarer ‚mentaler' Energie. Dies umfasst jedoch noch nicht die Arbeit, die eine solche Energie nach Auffassung der Wicca durch okkulte Praxis verrichten kann.

Darauffolgende Ereignisse, die Etablierung einer „psychic line" (*TTM*: 138) und eine Astralvergewaltigung, betonen noch einmal die Kriterien für Wissenschaftlichkeit, so wie Peter sie zu Beginn des Romans formulierte. Während die *psychic invasion* bei Margaret aus einer unbestimmten Ferne geschieht, ist er unmittelbarer Zeuge der okkulten Praxis. Die Kombination von Psychobericht und Bericht der äußeren Handlung inszeniert ein fast vollständiges Ausgeliefertsein während der Herstellung der *psychic line*.[278] Lediglich „a vage astonishment" (*TTM*: 94) deutet einen emotional reflektierenden Moment an. Ganz anders hatte Margaret bereits während ihres Angriffs das Gefühl reflektierend versprachlicht, als fremd identifiziert und sofortige aktive Gegenmaßnahmen eingeleitet. Auch die Darstellung der nächtlichen Astralvergewaltigung Peters lässt dem Leser keinen Zweifel darüber, dass ein Fremdeingriff vorliegt. Die Steigerung liegt darin, dass Peter handlungsbegleitend reflektiert und dennoch ausgeliefert bleibt. Der Begriff „succubus" (*TTM*: 96), ein weiblicher Dämon, der Männer im Schlaf sexuell heimsucht, ruft explizit die Fremdheit und Übernatürlichkeit des Vorgangs auf. Die Bewusstseinsdarstellung beider Ereignisse konstruiert maximale Skepsis gegenüber sinnlicher Evidenz.

[278] Die Idee der *psychic line* ist zentraler Inhalt des okkulten Wissens in Farrars Roman *The Dance of Blood*. Der Roman ist kein esoterischer Roman, da er keine Signale für die Faktizität okkulten Wissens setzt und er es auch nicht in Bezug auf andere Wissenssysteme diskutiert.

Ersteres deutet Peter als Hypnosetrick, letzteres als dessen Verarbeitung durch das Unterbewusstsein im Traum. Körperliche Zeichen sind für ihn „mild hysterical stigmata“ (*TTM*: 97). Die Bewusstseins- und Handlungsdarstellung lässt während der Ereignisse keinen Zweifel daran, dass fremdgesteuerte okkulte Praxis geschieht. Anders als bei Margaret wird daraus jedoch keine dauerhaft stabile Evidenz für okkultes Wissen konstruiert. Peter verwendet Konzepte wie Hypnose, Traum und Unterbewusstsein, um seine Sinneswahrnehmungen und Emotionen reflexiv ohne den okkulten Sinnzusammenhang zu deuten. So inszeniert der Roman eine maximale Skepsis gegenüber eigener Erfahrung, so dass der Anspruch auf Intersubjektivität abermals als unverzichtbares Kriterium zur wissenschaftlichen Rechtfertigung erscheint.

Das nächste Ereignis, das große Experiment des zehnten Kapitels, erfüllt das Kriterium der Intersubjektivität nicht nur für die von okkulter Praxis erzeugte Energie, sondern zusätzlich für ihre instrumental-magische Wirksamkeit. Die Darstellung räumlicher Gegebenheiten ist das zentrale Darstellungsverfahren. Das Schloss *Bewlay Towers* ruft als institutionelles und spezifisches Raummodell das Skript ‚Experiment an der Grenze institutionalisierter Wissenschaft‘ auf, da es Ort der Wissenschaft und neugotisches Spukschloss zugleich ist.[279] Das Darstellungsverfahren der Evidenzkonstruktion ist eine Orchestrierung von räumlichen Gegebenheiten, die wie in einem Experiment angeordnet sind. Die räumlichen Gegebenheiten wie die *Bewlay Towers*, die *Twelve Maidens* und *Little Tor* sind präzise relationierte stationäre Landmarken, die als Fixpunkte die Handlung strukturieren.

In dieser präzise strukturierten Topographie werden im zehnten Kapitel Ereignisregionen und Wahrnehmungsbereiche orchestriert. Die zentralen Ereignisregionen sind die *Twelve Maidens*, in denen ein Ritual der bösen Hexen stattfindet, sowie das Cottage, in dem die guten Wicca zeitgleich ebenfalls ein Ritual durchführen. Untergeordnete Ereignisregionen sind *Little Tor*, auf dem Peter mit einem Fernglas sitzt, sowie der Radarraum der *Bewlay Towers*, in dem George und Carl die Umgebung mit dem Biodar überwachen. Diese beiden Orte besitzen ihre Relevanz weniger durch die dort stattfindenden Ereignisse als durch

[279] Vgl. Kapitel 5.3.4 für Dennerleins Kategorien der Raummodelle, der räumlichen Strukturierung und der Darstellungsverfahren räumlicher Gegebenheiten.

ihre Funktion als Ausgangspunkte für Wahrnehmung. Die Steine *Twelve Maidens* sind nur Gegenstand der Wahrnehmung von Figuren, die in anderen Ereignisregionen situiert sind. Alle Wahrnehmungsinstanzen sind stationär,[280] da sie sich auf oder in den bereits erwähnten Landmarken befinden. Die Positionen sind mit Ausnahme der Wicca im Cottage alle exponiert. *Little Tor* ist ein Hügel und die *Bewlay Towers* sind Türme, die jeweiligen Wahrnehmungsinstanzen haben daher besonders gute Möglichkeiten zur Wahrnehmung.

Der wesentliche Unterschied der Wahrnehmungsinstanzen liegt in den Möglichkeiten und Grenzen der jeweiligen Wahrnehmungsbereiche. Die Reichweite des Biodars ist groß genug, um alle anderen räumlichen Gegebenheiten wahrzunehmen. *Maiden Tor* wurde jedoch von den bösen Hexen mit einem instrumental-magischen Tarnschild umgeben, der die Wahrnehmung Biodars aussperrt. Peter kann mit dem Fernglas von *Little Tor* aus sehen, so gut das Mondlicht es zulässt. Sein Wahrnehmungsbereich umfasst die ganze Umgebung inklusive dem Dorf und den *Towers*, die Hauptaufmerksamkeit richtet sich jedoch auf die *Twelve Maidens*. Er ist der einzige, der das Geschehen mit dem Sinn des optischen Sehens beurteilen kann. Die drei Hexen im *Cottage* sehen mit dem alltäglichen Augenlicht nur das Innere des Hauses. Ihre Wahrnehmung umfasst die astrale Ebene, dort richten sie sich auf die *Twelve Maidens* und auf Peter. Diese Ereignisregionen und Wahrnehmungsbereiche sind wie Messgeräte und zu messende Phänomene im Aufbau eines Experiments statisch montiert und präzise relationiert. Die Evidenz für die Wirksamkeit okkulter Praxis ergibt sich in diesem Experiment aus einem Alternieren der erzählten räumlichen Gegebenheiten in dieser Struktur.

Ein erstes Evidenzereignis des Experimentes setzt sich aus den Wahrnehmungsinstanzen der guten Figuren zusammen. Das böse Ritual im Steinkreis *Twelve Maidens* wird von den verschiedenen Formen der Wahrnehmung als wirksam und eindeutig böse identifiziert. Das alltägliche Sehen Peters entlarvt das Ritual als lebensverneinendes Tieropfer mit dem Körper der Hohepriesterin als Altar. Die okkulte Wirksamkeit des Rituals kann er jedoch nicht bestätigen, da seine Wahrnehmung nur die alltägliche Realität umfasst. Die

[280] Dennerlein schlägt vor, Wahrnehmungsinstanzen durch ihre Mobilität und ihre Position zu beschreiben (vgl. 2009: 150-155).

guten Wicca im *Cottage* erkennen dagegen sowohl die Wirksamkeit des Rituals auf astraler Ebene als auch dessen bösartigen Charakter. Biodar bestätigt die Wirksamkeit mit technologischen Mitteln. Keine Wahrnehmungsinstanz kann das Phänomen vollständig beschreiben. Es bedarf handlungsbegleitender und nachträglicher Sinnherstellung in Form von gegenseitiger Kommunikation, um aus den zeitlichen Koinzidenzen der Ereignisse kognitiv Evidenz zu konstruieren.

Ein zweites und drittes Evidenzereignis des Experiments sind anders gestaltet. In beiden Fällen werden Ausgangsorte von Wahrnehmungsakten unerwartet zur Ereignisregion. Die Effekte böser okkulter Praxis dringen in Räume ein, in denen nach dem Plan der Figuren lediglich aus der Sicherheit räumlicher Entfernung wahrgenommen werden sollte. Der Radarraum ist zwar während des Rituals immer wieder Ereignisregion, dort passieren jedoch lediglich kurze Handlungen. Dann erlischt die Wahrnehmung Biodars auf dem Höhepunkt des Rituals, die technischen Geräte zerspringen und die Figuren im Radarraum müssen sofort reagieren (vgl. *TTM*: 131). Die Spannung des dritten Evidenzereignisses liegt darin, dass zeitgleich die Kommunikation zu Peter abbricht, jedoch nicht erzählt wird, was mit ihm geschieht. Da Peter im Wahrnehmungsbereich der Wicca liegt, sind sie die einzigen, die noch wahrnehmen, dass ihm etwas zugestoßen ist. Sie können jedoch nicht sehen, was passiert ist, da sie nur auf der astralen Ebene mit der erforderlichen Reichweite wahrnehmen. Das Geschehen muss daher reflexiv rekonstruiert werden. Aus der Koinzidenz der Ereignisse entsteht die Evidenz dafür, dass Peter einem instrumental-magischen Anschlag ausgesetzt war.

Die Darstellung räumlicher Gegebenheiten vereint somit verschiedene Evidenzquellen in einem großen Experiment. Persönliche sinnliche Wahrnehmung, wissenschaftlich-technologische Wahrnehmung und soziale Bestätigung werden durch die kognitive Konstruktion von Koinzidenzen dergestalt verknüpft, dass das zentrale Wahrnehmungskonzept *Biodar mind* wechselseitig evident wird: Die Bewusstseine der Wicca bestätigen den Befund des wissenschaftlichen Biodar und *vice versa*. Die intersubjektive Evidenz umfasst nicht nur die Wahrnehmbarkeit okkulter Praxis und die Messbarkeit von deren Energien, sondern auch die Wirksamkeit böser instrumentaler Magie, die die Wahrnehmungsinstanzen Peter und Biodar erblinden lässt.

Das Experiment ist hinsichtlich der wissenschaftlichen Rechtfertigung als Endpunkt der Evidenzentwicklung des Romans zu sehen, obwohl sich die okkulte Kriegsführung in weiteren Ereignissen fortsetzt. Diese führen zwar weitere Inhalte okkulten Wissens in den Text ein, ohne jedoch zusätzliche Kriterien von Wissenschaftlichkeit zu erfüllen. Die weiteren Ereignisse sind als Wiederholungen von Evidenzquellen zu werden. Das alleine unternommene „astral spying" (*TTM*: 167) Margarets, sein im Coven durchgeführtes Pendant (vgl. 187), der Angriff auf George (vgl. 188) und die „sex magic" (190) spielen sich zwischen Wicca und bösen Hexen ab, die alle bereits den okkulten Sinnzusammenhang akzeptiert und okkulte Praxis reproduziert haben. Koinzidenzen zwischen okkulter Praxis und ihren Effekten zeigen die Wirksamkeit der Rituale ohne eine Thematisierung von Zweifeln.

Die einzige Entwicklung, die sich hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit nach dem Experiment des zehnten Kapitels noch zeigt, liegt in den Interpretationen Peters. Die Evidenz des großen Experimentes gilt für ihn nur für die Existenz der gemessenen Energie, nicht jedoch dafür, dass seine Ohnmacht auf *Little Tor* ein Resultat einer okkulten Praxis war. Bewusstseinsdarstellung inszeniert eine reflexive Unschlüssigkeit: „Could it really be that during that bloody climax on Maiden Tor, she had thrown out so much malign energy that it had homed on him, entered him through the breach she had created, and knocked him unconscious? No, that was absurd. And yet…" (*TTM*: 145) Darauf folgt Gewissheit darüber, dass die *psychic line* zwischen ihm und Susan existiert: „[…] he knew the succubus would come […]." (*TTM*: 158) Die Gewissheit wird jedoch später abgeschwächt: „So much for all their talk of bloody black magic. They never said it, but I knew damn well they thought she'd put a hex on me. If they choose to call sex plus hypnosis ‚magic', they're welcome." (*TTM*: 212) Die Deutung als Hypnose und normale sexuelle Anziehungskraft schließt aus, dass die Ohnmacht auf *Maiden Tor* Resultat eines okkulten Angriffs war. Ebenso wenig akzeptiert er die Wirksamkeit der Wachspuppen (vgl. *TTM*: 171). Selbst nach einer ganzen Kette von Ereignissen ist die Wirksamkeit okkulter Praxis für ihn nicht evident.

Am Ende des Romans steht somit ein Konsens von okkultem Wissen als noch nicht erforschte Wissenschaft, der nur Teile des okkulten Wissens umfasst.

Kapitel 3.5.3 hat bereits anhand Surkamps Kriterien zur Beschreibung von Perspektivenstrukturen gezeigt, dass der Schluss von *The Twelve Maidens* zwar einige Kriterien einer offenen Perspektivenstruktur erfüllt, er jedoch fünf Perspektiven auf zwei ähnliche Standpunkte reduziert, was eher einer geschlossenen Perspektivenstruktur entspricht. Für die Geschlossenheit der Perspektivenstruktur spricht die geringe Verschiedenheit der zwei Positionen, die der Konsens zwischen Margaret und Peter erreicht. Den tödlichen Autounfall der bösen Hexen, den von Georges und Bridgets Standpunkt aus Peter durch die Verbrennung der Wachspuppen ausgelöst hat, hält er nicht für ein Evidenzereignis, sondern für „a pretty nasty coincidence" (*TTM*: 220) und die Wicca-Interpretation möglicherweise für „mumbo-jumbo" (220). In seinem abschließenden Statement stellt er jedoch eine Deutung vor, mit der viele Ereignisse des Romans in sein wissenschaftliches Weltbild passen könnten: „There could be a rational explanation for each of them, even the supernova effect. Rational in the accepted sense, not in your sense." (*TTM*: 221f.) Er begründet dies mit der These von okkulter Praxis als noch nicht erforschte Wissenschaft: „[…] maybe Biodar's the first thing that's ever measured it." (*TTM*: 221). Seine Akzeptanz umfasst „this power you say you raise" (*TTM*: 222), jedoch nicht die intentionale Reproduzierbarkeit der Anwendung dieser Energie zu instrumental-magischen Zwecken. Für Peter hat diese Auffassung okkulten Wissens den vorläufigen Status eines subjektiven Glaubens erreicht, da noch nicht genug Zeit war, um es ausreichend wissenschaftlich zu verifizieren: „I've got to believe that." (*TTM*: 222) Das Wissen ist jedoch anders als in der Definition von *belief* nicht prinzipiell einer Verifizierung entzogen, die Verifizierung ist vielmehr nur eine Frage der Zeit. Der Konsens zwischen Peter und Bridget ist damit möglich, was die Basis für die Versöhnung der Figuren und eine im letzten Satz angedeutete Eheschließung ist.

Dieser Konsens ignoriert jedoch zentrale Ereignisse des Romans, was Peters finalen Standpunkt als Resultat einer übertrieben dogmatischen Skepsis erscheinen lässt. So zeigt sich die Notwendigkeit, eine Figurenperspektive nicht auf eine in Figurenrede artikulierte Meinung zu reduzieren, sondern die gesamte Biographie einer Figur mit einzubeziehen:

> And yet, underneath the hardening, she sensed an unresolved doubt, a residue of the inexplicable around which he was building a wall, quarantining its infection out of reach of

> his conscious mind. That disturbed Margaret, because she knew it was a denial of himself […]. (*TTM*: 209)

Peter war wiederholt Zeuge von Ereignissen, die andere als subjektive und intersubjektive Evidenzereignisse deuten. Zu den Evidenzerlebnissen Margarets gehört die Existenz der Göttin im Ritual, die Einheit mit dem Universum in der Heckenerleuchtung und ihre Initiation in Wicca. Die übergeordnete Rolle der größeren Realität und die Belebtheit der größeren Realität durch das eigene Selbst sind darin Axiome. Sie sind Grundlage für psychologische und autotheotisch-selbsttranszendente Sinnzusammenhänge. Der Konsens von Margaret und Peter ist rein auf die messbare Energie okkulter Praxis ausgerichtet, nicht auf persönliche Entwicklung zur Ganzheit oder die Erfahrung des Göttlichen. Der Leser ist Mitwisser und Zeuge aller Evidenzerlebnisse, was ihm Peters Meinung als nur teilweise Erkenntnis der Wahrheit erscheinen lässt. Der Roman vermittelt Einsichten in Erfahrungen, deren nicht okkulte Deutung als Resultat einer dogmatischen Selbstverleugnung erscheint.

Es bleibt jedoch auch für Margaret und den Leser ein unerklärter Wissensbereich, der die Wicca-Religion als mysteriös stehen lässt. Eine vollständige Technisierbarkeit des okkulten Wissens würde eine Entzauberung von Erlebnissen bedeuten. Zu den unerklärten Elementen gehören Teile der Heckenerleuchtung, die bis zum Ende des Romans nicht in sozialen Situationen auf Figurenebene kommuniziert werden. Einzelne Elemente davon sind als autopoetisch und nicht rationalisierbar gekennzeichnet oder angedeutet (vgl. 2.4.1). Ein paralleles Ereignis zur Heckenerleuchtung dekonstruiert diesen Anspruch teilweise:

> She grasped already what they meant by expanded consciousness; talking with them, and especially in the Circle, she was beginning to feel more aware on many levels than she had been before, except in flashes. It was still nebulous and unpredictable, but she knew that her control of it was growing. (*TTM*: 108).

Die „flashes“, zu denen auch die Einheit mit dem Universum in der Heckenerleuchtung gehört, erscheinen nun kontrollierbar und erlernbar. Das Parallelereignis vermittelt eine Deutung der Heckenerleuchtung im Rahmen von okkultistischer Gnosis, d.h. eine Rationalisierung einer ursprünglich als nicht rationalisierbar und nicht kommunizierbar gekennzeichneten Erfahrung. Ob diese Rationalisierung jedes Element der Heckenerleuchtung erfasst, ist am Text nicht eindeutig erkennbar. Für einen nicht rationalisierten Rest spricht, dass das Parallelereignis auf die Darstellung eines „flashes“ verzichtet. Das Göttliche und

die Einheit mit dem Universum werden nicht mehr thematisiert, das Parallelereignis bleibt auf den Körper und die nähere Umgebung fokussiert. So gesehen bleibt der teilweise vorliegende Geltungsanspruch okkulten Wissens als *gnosis* erhalten, was einer vollständigen der Entzauberung der Erlebnisse vorbeugt.

Die kulturökologische Funktion von fiktionaler Literatur als reintegrativer Interdiskurs agiert im esoterischen Roman *The Twelve Maidens* somit über die Verwendung einer radarähnlichen Technologie bei einer Rechtfertigung okkulten Wissens anhand regelhafter Wahrheitsprinzipien naturwissenschaftlicher Diskurse. Der Roman führt eine Technologie, die durch den Zweiten Weltkrieg im kulturellen Wissen verankert wurde, mit okkultem Wissen und okkulten Erfahrungen zusammen, die kulturell als marginal gelten. Narrative Verfahren der Darstellung von Figuren, Bewusstsein und räumlichen Gegebenheiten sowie der Perspektivierung konstruieren diese Zusammenführung als Prozess der Evidenzstiftung, in dem sich zuerst aus eigenen Erfahrungen und dann erst aus dem Kontakt zu Wicca eine wissenschaftliche Rechtfertigung okkulten Wissens entwickelt. Die am Ende des Romans angedeutete Eheschließung von Peter und Margaret demonstriert die Vereinbarkeit und Naturwissenschaft und der Wicca-Religion auf zwischenmenschlicher Ebene.

Gleichzeitig nutzt der Roman das gattungsspezifische Selektionspotential fiktionaler Literatur, da zur wissenschaftlichen Rechtfertigung eine fiktive Technologie verwendet wird. Der Anspruch des okkulten Wissens, wissenschaftlich verifizierbar, aber noch nicht erforscht zu sein, wird durch eine fiktive Technologie inszeniert, die dem Radar so weit ähnelt, dass sie als nicht allzu ferne Weiterentwicklung erscheint. Die Möglichkeit, dass okkultes Wissen in der Zukunft tatsächlich technologisch verifiziert wird, wird in der Fiktion simuliert. *The Twelve Maidens* greift so das in den Medien der 70er Jahre vorherrschende, auf instrumental-magische Beherrschung von Kräften reduzierte Bild der Wicca-Religion auf. Der Roman nutzt sein gegendiskursives Potential kaum, um darüber aufzuklären, dass Wicca mehr ist als instrumentale Magie. Die Ausrichtung auf den instrumentalen Kampf zwischen guten und bösen Hexen greift das reduzierte Bild auf und affirmiert es.

Die Konstruktion wissenschaftlicher Rechtfertigung ist auch an einer spannungsreichen Zusammenführung unterschiedlicher Wissensformen beteiligt. Ein Teil des okkulten Wissens wird explizit als *reason* ausgezeichnet, sogar unter Berücksichtigung zusätzlicher Kriterien von Wissenschaftlichkeit. Eine Teilmenge davon wird von Peter nur als vorläufiger Glaube akzeptiert, der noch weiterer Forschung bedarf. Die narrativen Verfahren der Darstellung von Figuren, Bewusstsein und räumlichen Gegebenheiten inszenieren eine Vereinbarkeit von wissenschaftlichem und okkultem Denken, deren Leugnung als Resultat einer dogmatischen Skepsis und Selbstverleugnung Peters erscheint. Der Roman legt dem Leser nahe, einen größeren Teil des okkulten Wissens als innerhalb der Fiktion wissenschaftlich erklärbar zu akzeptieren als Peter, da der Leser den Zugriff auf alle Ereignisse und alle Perspektiveninhalte hat. Ein anderer Bereich des Wissens wird von der wissenschaftlichen Rechtfertigung nicht erfasst. Um einer vollständigen Entzauberung des okkulten Wissens vorzubeugen, lässt der Roman einige Erfahrungen unerklärt und auf Figurenebene unkommuniziert, was sie in die Nähe von *gnosis* rückt. *The Twelve Maidens* nutzt die Funktion von Literatur als reintegrativer Interdiskurs, um diese Wissensformen zusammenzuführen, ohne ihre Unterschiede zu nivellieren und die Normen der Wissenschaft zum alleingültigen Regelwerk zu erheben.

5.2.2 Die narrative Konstruktion einer binären Opposition von Gut und Böse als Antwort auf die Angst vor bösen Hexen in der Mitte des 20. Jahrhunderts

> „By the mid-1960s, therefore, the notion that modern England was menaced by secret societies of witches and Satanists (usually conflated) had become a familiar literary theme."
> (Hutton 1999b: 267)

Farrars Werk zeichnet sich durch eine starke Präsenz des Bösen aus. Kämpfe zwischen guten und bösen Hexen finden sich nicht nur in *The Twelve Maidens*, sondern auch in *Omega* (1980), *The Serpent of Lilith* (1976) und *Backlash* (1988). Guerra et al. formulieren als Autorintention:

> Stewart's early works of fiction were his way of educating the public on Wicca and informing the readers that white witches were extremely dissimilar to those who practice the black arts. This was also the intent of Gerald Gardner in his own work of fiction entitled *High Magic's Aid*. (Guerra et al. 2008: 116)

Sie übersieht, dass Farrars Form der Auseinandersetzung mit dem Bösen sich von der in *High Magic's Aid* in einem wesentlichen Aspekt unterscheidet. Letzterer entlarvt die Idee der bösen Hexe kulturkritisch als dämonisierende Fremdzuschreibung der Kirche und die bösen Hexen als nicht existent. Farrars böse Hexen existieren in *The Twelve Maidens* auf Figurenebene sehr handfest; sie verführen, kämpfen und morden durch effektive okkulte Praxis.

Drei Fragestellungen können die Auseinandersetzung des Romans mit dem Problem der Existenz böser Hexen beschreiben. Erstens ist zu fragen, welches Funktionspotential die Verwendung böser Hexen im Kontext des Fortschreitens der Wicca-Religion hat. Zweitens sind die Darstellungsverfahren der Gestaltung der Opposition von Gut und Böse auf diese Funktionen hin zu beschreiben. Drittens müssen Fiktionalitäts- und Faktizitätssignale daraufhin analysiert werden, ob ein Unterschied zwischen den Geltungsansprüchen des okkulten Wissens der guten Wicca und des okkulten Wissens der bösen Hexen vorliegt.

Obwohl das Problem böser okkulter Praxis eine grundsätzliche Anfrage an die Wicca-Religion ist, trat es vor Erscheinen von *The Twelve Maidens* auf eine historisch einmalige Weise mit großer medialer Präsenz auf.[281] Hutton vergleicht diese Zeit mit der Angst vor dem Okkulten zur Zeit Gardners: „The onslaught which developed in the 1950s however, was novel in its intensity, and in the broadness of targets." (1999b: 266) Zeitungen publizierten ganze Serien von Artikeln, die vor bösen okkulten Aktivitäten warnten (vgl. Hutton 1999b: 266). Filme und Romane griffen das Thema auf: „By the mid-1960s, therefore, the notion that modern England was menaced by secret societies of witches and Satanists (usually conflated) had become a familiar literary theme." (Hutton 1999b: 267). Einige Wicca bekräftigten diese Ideen durch ihre Lehre. So gingen die führenden Wicca der Tradition *Alexandrian Wicca*, allen voran Alex und Maxine Sanders selbst, von einer kosmischen Polarität von Gut und Böse aus, zwischen denen ein immerwährender Kampf tobt (vgl. Hutton 1999b: 335). Die Medienpräsenz dieser Hohepriester, „some of the best-known public

[281] Hutton warnt davor, die Beziehung zwischen Wicca und den britischen Massenmedien als einen einfachen Verlauf von Feindseligkeit zur Toleranz zu betrachten. Die Ereignisse um Alex Sanders und sein Gefolge deutet er als ein neues Wiederaufleben der Angst vor böser Hexerei (vgl. Hutton 1999b: 335).

representatives of witchcraft“ (Hutton 1999b: 326), sorgte für eine Verstärkung des öffentlichen Diskurses über böse Hexen aus emischer Perspektive.

Die Angst vor bösen Hexen war nicht nur besonders präsent, sie weist auch inhaltlich eine besondere Architektur auf. Für das Verständnis von *The Twelve Maidens* als kulturökologische Antwort auf diese kulturellen Entwicklungen ist eine Unterscheidung von zwei „models of hostility to pagan witchcraft“ (Hutton 1999b: 271) sinnvoll, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts in der britischen Kultur herrschten. Für das erste Modell gilt: „[…] there are no supernatural forces involved at all, and what is at stake is the presumed existence of Satanist Groups which indulge in practices which threaten the moral or physical safety of the wider society about them […].“ (Hutton 1999b : 270) Das zweite Modell geht vom Gegenteil aus:

> The other model adopts all the physical structure of the first but accepts in addition the notion that the devil-worshippers concerned are in reality working in contact with effective supernatural powers. Such a thought structure should in theory be rare among the modern British, and is certainly not articulated in mainstream public discourse. It may, however, be more common and deep-rooted than at first appears, and operate quite independently of any formal beliefs. (Hutton 1999b: 271)

Obwohl diese Angst selten medial artikuliert wird, beschreibt Hutton, wie sie ihm bei seinen Forschungen in Gesprächen und Korrespondenzen immer wieder begegnet. Es ist keine Angst vor dem Teufel oder bösen Mächten, wie sie im Rahmen der Großreligionen beschrieben werden, sondern vor einem unbekannten Übernatürlichen.

Als Antwort auf diesen zweiten Typ der Angst hat *The Twelve Maidens* eine kulturökologische Funktion. Der Roman bietet durch den Kampf der Hexen ein Erklärungsmodell für eine spezielle Gruppe von Erfahrungen. Dieses Funktionspotential geht über „informing the readers that white witches were extremely dissimilar to those who practice the black arts“ (Guerra et al. 2008: 116) hinaus. Hutton schreibt: „[T]here is a significant minority of people within British society […] who regularly see, hear, or feel phenomena which most others do not perceive to be present, but which are very real to them.“ (1999b: 270) Für diese Phänomene gibt es in der modernen westlichen Gesellschaft „no generally accepted frame of reference for them and no system of explanation within which they may be sustained or discussed“ (Hutton 1999b: 270). Theoretische Setzung der Analyse von Wicca-Literatur ist die These, dass die Texte für etische Leser,

d.h. Nicht-Okkultisten, geschrieben sind. Der zweite Typ Angst ist die eines Lesers, der weder praktizierender Okkultist ist noch ein geschlossenes okkultes Weltbild besitzt, aber dennoch unerklärliche Erfahrungen einer größeren Realität gemacht hat und diese für möglich hält. Die vernetzende Reintegration, die *The Twelve Maidens* leistet, bringt moderne Wissenschaft nicht nur mit dem spezialisierten und marginalen Wissen der Wicca-Religion und ihren exotischen Ritualen zusammen, sondern verarbeitet auch fiktive Erfahrungen, die Erfahrungen einer signifikanten Minderheit von Lesern ähneln können.

Die Verwendung böser Hexen in *The Twelve Maidens* erhöht das Spektrum der in das Weltbild von Wicca integrierbaren Erfahrungen. Viele der Erfahrungen, die im Roman mit der okkulten Praxis der bösen Hexen zusammenhängen, bestätigen diese These. Einige Erfahrungen der Figuren sind so speziell, dass sie kein großes Potential zum Anschluss an das Wirklichkeitsmodell des Lesers haben. Dazu gehört etwa der Anschlag der bösen Hexen auf George, bei dem versucht wird, ihm instrumental-magisch die Schultern auseinanderzureißen oder die Errichtung des Tarnschildes um *Maiden Tor*. Andere Erfahrungen sind dagegen zwar ebenfalls fiktive, aber der o.g. signifikanten Minderheit von Lesern mögliche Formen von unerklärten Wahrnehmungen.[282]

Das okkulte Wissen des Romans stellt erstens ein Erklärungsmodell für die Erfahrung eines besonders aufgeladenen Ortes bereit. So erlebt Margaret bei der ersten Inspektion von *Maiden Tor* das Gefühl, dass an diesem Ort etwas nicht stimmt. Dies äußert sich in einem Gefühl von Kälte und unnatürlicher Entfernung (vgl. *TTM*: 30f.). Durch die Existenz böser Hexen umfasst die Erfahrung nicht nur angenehme, positive Aufgeladenheit, sondern auch negative, angsteinflößende Energie. Der Ort ist dabei nicht sehr speziell; Steinkreise wie die *Twelve Maidens* gibt es in Großbritannien viele, ebenso Schlösser, Moore, Friedhöfe und viele andere mehr, an denen Leser solche Erfahrungen gemacht haben könnten.

Eine zweite Art der Erfahrung ist das Erleben fremdinduzierter Gedanken und Emotionen. Im Roman stehen diese meist unter sexuellem Vorzeichen. Das

[282] Hutton nennt nur einige Erfahrungen als Beispiele. Dazu gehören die Fähigkeit, Wesen vom Typ „fetch“ und „ghostly figures“ sehen zu können, und die Wahrnehmung „that certain places exuded a spiritual power“ (Hutton 1999b: 269f.).

vorherige Kapitel hat gezeigt, wie Bewusstseinsdarstellung auf verschiedene Weise mehrere *psychic intrusions,* eine *psychic line* zwischen Susan und Peter und eine succubusähnliche Astralvergewaltigung als ein Sich-fremd-Sein inszeniert. Das gute Pendant zur *psychic line* ist der „linked talisman", der Margaret mit den guten Wicca verbindet, was sie an einer Stelle rettet (vgl. *TTM*: 166). Die Erklärung, die Wicca dafür bietet, ist ein fremder Eingriff ins Bewusstsein durch die Ebenen der größeren Realität, die Subjekte unsichtbar verbinden. Der Roman bietet eine modernisierte Deutung succubusähnlicher Phänomene, anstatt sie als Aberglaube abzutun.

Verschiedene Erfahrungen sind weiterhin durch die Idee der Astralprojektion erklärbar. Dazu gehört ‚wissen, was an anderen Orten geschieht', ‚sich von etwas beobachtet fühlen', und ‚geisthafte Wesen sehen'. Als Margaret ungewollt ihren Körper verlässt, spürt sie die Präsenz der bösen Hexen auch ohne auf *Maiden Tor* präsent zu sein. Sie versucht später ein „astral spying" (*TTM*: 167). Die bösen Hexen verwenden diese Technik erfolgreich zum Überwinden physischer Barrieren. Farrars Kosmologie und seine Theorie des Astralkörpers ist in der Lage, solche Erfahrungen zu erklären und in das Weltbild von Wicca einzubinden. Geisterhafte Erscheinungen müssen nicht mit einer unbefriedigenden Erklärung als Gespenst versehen werden, sondern werden im Rahmen einer ausgearbeiteten Theorie ernst genommen.

Der Roman entwirft folglich zwar eine fiktive gewalttätige Auseinandersetzung zwischen guten und bösen Hexen, verknüpft darin jedoch eine Reihe von besonderen Erfahrungen, die der Angst vor realen bösen Mächten der 60er und 70er Jahre teilweise zugrunde liegen, mit dem Weltbild der Wicca-Religion, das wiederum mit der Wissenschaft verbunden wird. Leser, die solche Erfahrungen gemacht haben, können sich im Konzept des intuitiv begabten, zu radarähnlicher Wahrnehmung der größeren Realität fähigen *naturals* wiederfinden, das durch die Figur Margaret repräsentiert wird. Die Erfahrungen werden nicht als Aberglaube oder Einbildung dekonstruiert, sondern von der gesamten Konstruktion wissenschaftlicher Rechtfertigung okkulten Wissens erfasst. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, dass die Wicca im Roman erst spät auftreten. Die Wicca-Religion erscheint so nicht als initialer Auslöser der Erfahrungen, sondern

macht das Angebot eines Weltbildes, das Rationalisierung und Systematisierung ermöglicht. So wie Margaret durch die Wicca-Figuren das „Kurzschließen von individueller Erfahrungsstruktur, Sinnherstellungskompetenz und formalen Wissenselementen“ (Stenger 1993: 54), die zentrale Leistung und Kompetenz des okkulten Wissenssystems, kennenlernt, bietet der Text Lesern mit unerklärten Erfahrungen das Wicca-Weltbild als Erklärung an. Die Entwicklung der Figur Margaret positiviert die Erfahrungen zusätzlich als Schritte einer evolutionären Selbstfindung.

Grundlage dieser Integration ist eine moralisch-etische binäre Opposition von Gut und Böse. Die Idee des *Biodar mind* fungiert nicht nur als Wahrnehmungsinstanz zur Evidenzstiftung, sondern ermöglicht auch Freund/Feind-Erkennung. Der Kampf zwischen Gut und Böse funktionalisiert die kulturelle Semantisierung des Radars des Zweiten Weltkrieges. Die binäre ‚Wir gegen die‘-Opposition von Gut und Böse wird in *The Twelve Maidens* durch eine Vielzahl von narrativen Darstellungsverfahren vermittelt. Dazu gehört die Darstellung von Figuren, Bewusstsein, räumlichen Gegebenheiten und okkulten Handlungen.

Zahlreichen Ereignissen liegt eine Gut/Böse-Opposition zugrunde. Die Inspektion von *Maiden Tor* inszeniert den Ort als eindeutig „hostile“ (*TTM*: 35). Darauf folgt direkt die erste *psychic invasion*, die eindeutig als „female, dark, powerful, belonging here where she did not“ (*TTM*: 35) identifiziert wird. Die Wicca beschreiben diesen Ort dementsprechend als „[a]s black as hell“ (*TTM*: 50). Die *Twelve Maidens* werden am Ende auf positive Energie umgepolt, was die binäre Opposition zusätzlich betont (vgl. *TTM*: 211). Auch die Details der okkulten Praxis erscheinen böse. Die Tieropfer mit Susans Körper als Altar sind zwar nicht die Kindsopfer des anti-satanistischen Hexenstereotyps, erscheinen aber durch die Verknüpfung von Blut, Sex und instrumentaler Magie als eindeutig böse. Die bösen Hexen laufen beim Generieren ihrer Energie gegen den Uhrzeigersinn, die Wicca mit dem Uhrzeigersinn, worauf der Text mehrmals explizit hinweist (vgl. *TTM*: 8, 128, 210). Margaret hat, typisch bei Farrar, guten instrumental-magischen Sex, „a sea of love“ (*TTM*: 191), die bösen Hexen dagegen rein instrumentalen Verkehr, der mit Liebe nichts zu tun hat (vgl. *TTM*: 148). Die bösen Figuren weisen keine Entwicklung auf, sie sind und bleiben im Verlauf des

Romans extrem böse, wie Susan am Ende noch einmal selbst betont: „[…] unlike you, we're not harmstrung by any principles, except the principle of survival." (*TTM*: 181) Die bösen Hexen sterben durch eigene Schuld „by making themselves channels for evil" (*TTM*: 220), so dass Böses auf das Böse zurückfällt und es zerstört, ohne dass gute Hexen Gewalt ausüben müssen. Einige der Darstellungsverfahren sorgen speziell dafür, dass die Bewertung als böse nicht nur als Zuschreibung der guten Hexen erscheint, sondern als objektive Tatsache. Die Technologie Biodar charakterisiert die Praxis der bösen Hexen durch phaseninvertierte Blips als Inversion von Lebensenergie (vgl. *TTM*: 130). Die Idee des Karmas, die die poetische Gerechtigkeit am Ende des Romans schafft, ist ein kosmischer Richterspruch, durch den das Universum das Böse als solches identifiziert und auslöschend wegbalanciert.

Dieser dominanten Präsenz der Gut/Böse-Opposition steht ein einziger Unterwanderungsversuch gegenüber: „We're all made up of light and dark, and the dark's just as much part of us as the light, only most of us never see it face to face." (*TTM*: 168) Eine Wicca-Figur lehrt dies nach Margarets vergeblicher Astralspionage. Margaret erscheint als zu gut, um böse okkulte Praxis durchführen zu können. Sogar die versuchte böse Handlung bestätigt so die binäre Opposition von Gut und Böse. Weder die Handlung noch die Darstellung von Bewusstsein, Figuren oder räumlichen Gegebenheiten setzen das Postulat der Wicca-Figur konsequent narrativ um.

The Twelve Maidens verwendet somit eine Vielzahl von Darstellungsverfahren zur Inszenierung eines Werteschemas von Gut und Böse, das der Integration von möglichen unerklärten Erfahrungen etischer Leser dient. Das Schema steckt in Figuren, räumlichen Gegebenheiten, Bewusstseinsinhalten und Handlungen und erscheint so als omnipräsentes Ordnungsprinzip kosmologischer Strukturierung. Aufgegriffen, in neue Sinnzusammenhänge gesetzt und in die Kultur reintegriert wird nicht nur das kulturelle Wissen über die Funktionalität des Radars als besondere Wahrnehmungsinstanz, sondern auch ein Werteschema von Gut und Böse, dass durch den Zweiten Weltkrieg im kulturellen Gedächtnis mit der Technologie verknüpft wurde.

Abschließend ist die Frage nach den Fiktionalitätsindikatoren im Zusammenhang mit der Gut/Böse-Opposition zu beantworten: Unterscheiden sich die Signale für die Faktizität des okkulten Wissens der guten Wicca von denen für die Faktizität des okkulten Wissens der bösen Hexen? Die Wissenselemente der bösen Hexen könnten fiktive Kontrastfolie für das gute faktische Wissen der Wicca sein. Ein denkbarer Grund dafür wäre, dass Farrar als gute Hexe keinen Zugriff auf böse Wissensbestände hatte oder dass er die Publikation okkulten Wissens für böse Praxis vermeiden wollte. Da gute und böse Hexen u.a. häufig im Märchen auftauchen, muss der esoterische Roman als Fiktion signalisieren, welchen Geltungsanspruch das Wissen beider Parteien hat.

Paratextuell betrachtet ist kein Unterschied zwischen beiden Wissensbeständen festzustellen. Die Ausgabe von 1974 gibt nur einen einzigen Hinweis auf Faktualität.[283] In der Liste der sonstigen Werke des Autors steht „What Witches Do (non fiction)“ (Farrar 1974: 2). Zusammen mit der Gattungsbezeichnung „A Novel of Witchcraft“ wird der Leser so darauf hingewiesen, dass der Roman faktisches Wissen eines Hexenspezialisten enthält. Damit ist weder der Autor als Hexe entlarvt noch ist die Selektivität hoch genug, um erkennbar zu machen, welche Elemente des Romans davon betroffen sind.

Diese paratextuelle Spur gewinnt im Zusammenspiel mit dem Wirklichkeitsbezug des Romans an Bedeutung. Kapitel 3.2.2 hat bereits gezeigt, dass die Fiktion *The Twelve Maidens* keine Dokumentation faktischer Ereignisse anstrebt, sondern eine weitgehend mögliche, in einigen Teilen durchschnittliche und typisierte Welt entwirft. Hinsichtlich des okkulten Wissens sind einige Realitätsreferenzen zu finden. Generalia verweisen auf die Strömungen „Wicca“ (*TTM*: 154) und „Aquarian Age“ (*TTM*: 88), eine Bezeichnung für das *New Age* im engeren Sinn. Die Berücksichtigung der Quantität dieser Realitätsreferenzen zeigt eine auffällig

[283] Im Fall von *The Twelve Maidens* ist die historische Variabilität der paratextuellen Rahmung von großer Bedeutung. Die nur unwesentliche jüngere Ausgabe, die in den USA und Kanada 1975 publiziert wurde, geht im Abschnitt *About the Author* anders vor: „His intrigue with mythology and occultism led to the writing of a nonfiction book, *What Witches Do*, and he has been a High Priest of his own (white) witch coven since 1970.“ (Farrar 1975: 214) Während die Ausgabe von 1974 nur dezent auf die Faktizität des okkulten Wissens hinweist und noch die Interpretation zulässt, der Autor wäre ein etischer Hexenforscher, ist diese Charakterisierung sehr explizit. Eine neuere Ausgabe von 2007 enthält eine Einleitung von Janet Farrar. Sie schreibt über Leben und Werk ihres zwischenzeitlich verstorbenen Mannes und gibt eindeutige Hinweise auf die Faktizität des okkulten Wissens.

niedrige Anzahl. „Aquarian Age“ findet sich im Text genau ein Mal, „Wicca“ zwei Mal. Darin ist keine explizite Trennung von Gut und Böse enthalten. An anderer Stelle wird auf ein historisches Ereignis verwiesen: „Witchcraft, white or black, hasn’t been even technically illegal since the Witchcraft Act was repealed in 1951.“ (*TTM*: 142) Der Bezug verknüpft gute und böse okkulte Praxis mit einem faktischen Ereignis. Diese wenigen Bezüge sind Faktizitätssignale, die im Zusammenspiel mit der paratextuellen Spur wirken. Ein Hinweis darauf, das Wissen der bösen Hexen wäre fiktiv, ist nicht zu finden.

Dafür spricht auch die Homogenität des Wirklichkeitsentwurfs, die keinen relevanten Unterschied zwischen den Wicca und den bösen Hexen macht. Unterschiede betreffen nur die Intensität und Detailliertheit der Darstellung. Die Bewusstseinsdarstellung der bösen Hexen ist vergleichsweise wenig ausgestaltet. Im zwölften Kapitel wird die böse Figur Reuben mit einem dürftigen psychologischen, emotionalen und biographischen Hintergrund ausgestattet. Im Zusammenhang des gesamten Romans ist dies jedoch als Ausnahme zu werten. Das Böse tritt als beinahe grundlos böse auf. Die einzig genannte Motivation, die Traditionen ihrer Vorfahren zu bewahren und gegen die Entdeckung von Biodar zu schützen, begründet die Existenz des Bösen damit, dass es immer schon existiert hat. Weiterhin kommen Prozesse der Evidenzkonstruktion auf der Seite der bösen Hexen nicht vor. Die Erfahrungen Margarets und Peters sind, wie bereits festgestellt, anschließbar an die unerklärten Erfahrungen mancher Leser. Da die bösen Hexen allesamt bereits vollständig ausgebildete Hexen sind, benötigen sie keine Lernprozesse. Die böse Partei des Romans ist im Vergleich zur guten somit weniger intensiv und detailliert dargestellt. Abgesehen von diesen Unterschieden unterscheidet sich das okkulte Wissen der bösen Hexen jedoch kaum hinsichtlich der Anschließbarkeit an das Wirklichkeitsmodell etischer Leser. Das Böse ist zwar oberflächlicher gestaltet, aber nicht unmöglicher als das Gute. Die Praxis der bösen Hexen ähnelt den Ritualen der Wicca. Auch sie praktizieren im Zirkel, auch sie richten sich nach kosmologischen Strukturen aus, auch sie praktizieren nackt und auf eine Geschlechterpolarität hin ausgerichtet. Eine direkte Entsprechung des Wissens beider Parteien liegt darin, dass beide Wachspuppen des Gegners anfertigen, um ihn instrumental-magisch zu beeinflussen. Das okkulte Wissen der bösen Hexen ist so eng mit dem der Wicca

verknüpft, dass kein deutliches Gefälle der Anschließbarkeit dem Leser signalisiert, das Wissen der bösen Hexen wäre weniger faktisch.

Anstatt also wie *High Magic's Aid* als kulturkritischer Metadiskurs Kritik an dämonisierenden Fremdzuschreibungen der Kirche zu üben, affirmiert *The Twelve Maidens* die Angst vor bösen Mächten in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Aufgenommen, in Wicca als erklärendes Wirklichkeitsmodell eingliedert und reintegriert werden so Erfahrungen von Lesern, für die es nach Hutton kein kulturell anerkanntes Erklärungsmodell gibt. Eine zugrundeliegende Opposition von Gut und Böse erhöht das Spektrum dieser Erfahrungen um bedrohliche und bösartige fremdgesteuerte Erfahrungen. Die Opposition wird durch eine ganze Reihe von Darstellungsverfahren als omnipräsente, objektiv gegebene kosmologische Strukturierung inszeniert. Sie verwendet die Semantisierung des Radars als Technologie zur Freund/Feind-Erkennung, die durch den Zweiten Weltkrieg entstanden ist. Der Text gibt dem Leser keine Signale dafür, das okkulte Wissen der bösen Hexen nicht für faktisch zu halten. Der Geltungsanspruch des Romans, eine Fiktion mit faktischem okkulten Wissen zu sein, verarbeitet und affirmiert die Angst vor dem Bösen um ein Erklärungsmodell für nicht erklärte Erfahrungen spezieller Wahrnehmungen zu bieten. Im Sinne eines imaginären Gegendiskurses wird ein Szenario präsentiert, in dem kulturell ausgegrenzte Erfahrungen ernstgenommen, wissenschaftlich erklärt und mit Blick auf die Entwicklung Margarets als Chance zur persönlichen Weiterentwicklung aufgefasst werden.

5.3 Vergleich der gattungsspezifischen Funktionspotentiale von *What Witches Do* und *The Twelve Maidens* anhand der narrativen Konstruktion der okkulten Technik Astralprojektion

> „„Margaret, have you ever read, or heard about astral projection?' ‚I don't even know what this means.' ‚Well, you do now, my dear, you've just described it.'" (*TTM*: 56)

Ziel dieses Kapitels ist ein exemplarischer Vergleich der narrativen Konstruktion einer okkulten Technik in *What Witches Do* und *The Twelve Maidens*. Im Gegensatz zum Bezug auf die fernere Vergangenheit, der die Texte Gardners auf

die Gegenwart des 20. Jahrhunderts überträgt, werden Funktionen des Gegenwartsbezuges von esoterischen Romanen und Populär-Esographien in den Vordergrund gerückt. Die Technik Astralprojektion ist in *The Twelve Maidens* sehr präsent. In *What Witches Do* widmet ihr Farrar ein eigenes Kapitel. Der Vergleich der Texte kann exemplarisch Aufschluss über gattungsspezifische kulturökologische Funktionspotentiale geben. Dafür werden unterschiedliche Konstellationen, d.h. Verhältnisse zwischen dem okkulten Wissen in *The Twelve Maidens* und dem okkulten Wissen im Kapitel „Astral Projection" in *What Witches Do* betrachtet. Als Bezugspunkt der gattungsspezifischen Funktionspotentiale dienen die historischen Bedingungen der Entstehungszeit. Dazu gehört die naturwissenschaftliche Rechtfertigung und die *question of publicity* im Streit der Traditionen *Gardnerian Wicca* und der *Alexandrian Wicca* (vgl. 5.1).

Ein Ausgangspunkt der Untersuchung von esoterischen Romanen und Populär-Esographien ist die Beobachtung, dass es Konstellationen der inhaltlichen Entsprechung von Wissenselementen zwischen beiden Gattungen gibt. Eine mögliche Konstellation zwischen *The Twelve Maidens* und *What Witches Do* ist okkultes Wissen, das im Roman in narrativer Form und in der Populär-Esographie in Form von Deskriptionen und Erlebnisberichten vorliegt. Das Kapitel „Astral Projection" beginnt mit einer deskriptiven Exposition des Themas:

> At one extreme, what is observed in the astral plane corresponds closely to the physical world. It is possible for the experienced projector to transfer his consciousness at will to the astral plane (leaving his physical body inert), to wander on that plane observing places and events of which he has no normal sensory knowledge, to return to his physical body, and to report on what he has seen in such detail that it can be checked and confirmed in the real world. (Alex maintains that this faculty can be trained to a pitch where it can be used, for example, for industrial spionage.) (*WWD*: 147)

Dieser Typ der Astralprojektion wird u.a. im großen Experiment des elften Kapitels von *The Twelve Maidens* narrativ inszeniert. Die Darstellung von Bewusstsein und räumlichen Gegebenheiten transportiert eine direkte Korrespondenz von physischem Raum und astraler Ebene. Margaret und Bridget verlassen ihre physischen Körper und können das Ereignis im Steinkreis trotz Mauern und Entfernung wahrnehmen. Der Raum der größeren Realität ist dabei nicht von der normalen Realität separiert, es liegt vielmehr eine Überlagerung beider Realitäten vor. Die Energien und Effekte der größeren Realität sind trotz ihrer Grenzüberschreitungen immer an räumliche Gegebenheiten der normalen

Realität wie die Kreise ritueller Praxis und Orte besonderer Wahrnehmung geknüpft. In *What Witches Do* wird dieser Typ der Astralprojektion in einem Erlebnisbericht von Maxine Sanders exemplifiziert. Ein inhaltlicher Unterschied beider Narrationen liegt darin, dass sie zu optischer Wahrnehmung durch Astralprojektion fähig ist, während die besondere räumliche Strukturierung des elften Kapitels ihre Funktionen daraus erhält, dass die Wicca das Geschehen auf *Maiden Tor* nicht optisch sehen, sondern nur im Sinne des *Biodar mind* wahrnehmen können.

Eine andere Variante der Astralprojektion, die Astralreise in den Traum einer fremden Person, taucht ebenfalls in beiden Texten auf. Der Erlebnisbericht von Maxine Sanders in *What Witches Do* thematisiert eine intentionale und eine nicht intentionale Variante. Erstere taucht in *The Twelve Maidens* in der nächtlichen Astralvergewaltigung auf, die Peter mit einem Succubus vergleicht. Es sind folglich einige Entsprechungen mit kleinen Unterschieden zwischen dem okkulten Wissen der Populär-Esographie und dem esoterischen Romanen nachweisbar. Bliebe die Analyse bei der Suche nach Entsprechungen und Unterschieden, wäre dies jedoch eine Reduktion beider Gattungen auf einen formlosen Container für Wissen und eine Nivellierung der Unterschiede gattungsspezifischer kulturökologischer Funktionen.

Aufschlussreicher sind gattungsspezifische Unterschiede in der Konstruktion des okkulten Wissens. Trotz der o.g. Deckungsgleichheit einiger Wissenselemente liegt ein erster gattungsspezifischer Unterschied in den Möglichkeiten zur Gestaltung der Evidenzquellen. Beide Texte setzen einen Geltungsanspruch des Wissens als *reason*. *The Twelve Maidens* verwendet jedoch eine durch die Ähnlichkeit zum Radar nicht vollständig unmögliche Technologie von Naturwissenschaftlern, während Technologie und Naturwissenschaft im Kapitel „Astral Projektion“ lediglich in einer einzigen Fußnote auftaucht (vgl. *WWD*: 154). Der Roman nutzt somit das Selektionspotential der Fiktion, um das Wissen von *What Witches Do* in eine Evidenzkonstruktion einzufügen, die die Populär-Esographie aufgrund ihres Anspruchs auf Faktualität nicht leisten kann. Behauptete eine Populär-Esographie, okkultes Wissen würde in naher Zukunft von einer radarähnlichen Technologie verifiziert und sei deswegen als

gegenwärtig noch nicht erforschte Wissenschaft zu betrachten, wäre das unseriös. Im Roman dagegen ist diese Behauptung durch die Entpflichtung der Fiktion hinsichtlich der Faktizität der Ereignisse möglich.

Ein zweiter gattungsspezifischer Unterschied liegt in der Quantität und Komplexität des vermittelten okkulten Wissens. Da Wissensvermittlung die wesentliche Funktion von Sachbüchern ist, ist zu erwarten, dass sie mehr okkultes Wissen mit einer größeren Komplexität vermitteln als Romane. Eine denkbare Konstellation wäre die Deskription okkulten Wissens in der Populär-Esographie ohne eine entsprechende Narration im esoterischen Roman und in der Populär-Esographie selbst. Diese Konstellation birgt jedoch ein Problem. Reine Deskription kann kein Evidenzereignis transportieren und wäre daher eine Behauptung ohne evidenzstiftendes Exempel. Das Beispiel Astralprojektion zeigt es: „At the other extreme, the projected observer can leave this replica of the physical world behind, and move in worlds which have no material counterpart." (*WWD*: 147) Ein solches Vorgehen ist in *The Twelve Maidens* nicht eindeutig festzustellen. An einer Stelle versinkt Margaret in einer „blackness with shapes and noises" (*TTM*: 167). Ob es sich dabei um eine Welt ohne materielles Gegenstück handelt, ist nicht eindeutig. Das Gleiche gilt für die „vast sea, eternal but ever-moving, in which strange things iridesced" (*TTM*: 69), die kurz bei ihrer Initiation aufscheint. Bliebe es bei einer rein deskriptiven Behauptung dieses Typs der Astralprojektion, bestünde ein ungedeckter Bedarf an erzählten Evidenzereignissen. Dies ist jedoch nicht der Fall, da *What Witches Do* entsprechende Erlebnisberichte liefert (vgl. *WWD*: 147). Hinsichtlich dieser Technik liegt also eine Deskription und eine Narration im Erlebnisbericht der Populär-Esographie vor, ohne dass sich im esoterischen Roman eine Entsprechung findet. Dieser inhaltliche Unterschied zeigt, dass *What Witches Do* gattungsgemäß hinsichtlich der Technik Astralprojektion eine vergleichsweise größere Menge von Wissenselementen verarbeitet.

Im Kontext der narrativen Konstruktion eines Kampfes zwischen guten und bösen Hexen als wissenschaftliche Rechtfertigung lassen sich Funktionen der Unterschiede der Menge und Komplexität okkulten Wissens benennen. Eine Funktion der geringeren Komplexität in *The Twelve Maidens* liegt in der

Verknüpfung mit der Evidenzkonstruktion. Astrale Räume ohne materielles Gegenstück benötigen eine völlig andere Evidenzkonstruktion, um als noch nicht erforschte Wissenschaft gerechtfertigt werden zu können. Nur weil sich die okkulte Praxis des Romans überwiegend auf materielle Phänomene und ihre Beziehung zu inneren Kräften konzentriert, kann der Vergleich von radarhaften Biodar und dem Bewusstsein als *Biodar mind* funktionieren. Und nur deswegen können etische Wissenschaftler mit sinnlicher und technologischer Wahrnehmung Teil der Evidenzkonstruktion sein. Ein Raum ohne physisches Gegenstück kann per Definition nicht von der Physik bewiesen werden. Die Reduktion des Wissens im Roman stützt seine zentrale Evidenzkonstruktion, die das reintegrative interdiskursive Zusammenbringen von okkultem Wissen und naturwissenschaftlichen Elementen leistet.

Ein weiterer funktionaler Aspekt des Komplexitätsunterschiedes ist das Umgehen unerwünschter Fragestellungen. Das komplexere Modell von Astralprojektion wirft mit dem Betreten astraler Räume ohne materielles Gegenstück Fragen aus dem Bereich der Religion auf, speziell die Frage nach dem christlichen Himmel. In Maxines Erlebnisbericht spricht sie von „an astral spiritualist ‚heaven'" (*WWD*: 147) und „literally, their Jordan" (*WWD*: 147). Beides ruft das Christentum auf. *The Twelve Maidens* spielt dagegen in einem Religionsvakuum, in dem weder das Christentum noch andere monotheistische Weltreligionen vorkommen. Damit steht der Roman direkt im Gegensatz zu Gardners *High Magic's Aid*, aber auch zu Farrars eigenen Werken wie *Omega* und *The Serpent of Lilith*. Um den Roman zugunsten der wissenschaftlichen Rechtfertigung religionsfrei zu halten, so kann als These formuliert werden, übernimmt Farrar die Astralreise in Räume ohne materielles Gegenstück nicht in den Roman. Die Reduktion von Wissen für esoterische Romane kann weltanschauliche Fragen umgehen. Eine Funktion als kulturkritischer Metadiskurs mit Blick auf Christentum und Kirche wird so verhindert, ein eklatanter Unterschied zur intensiven Kirchenkritik von Gardners Texten.

Die vereinfachte Komplexität des okkulten Wissens im Roman erhöht auch die Eindeutigkeit und Geschlossenheit des okkulten Erklärungsmodells. In *What Witches Do* nimmt das Kapitel „Astral Projection" zuerst eine präzise

Bestimmung, Exemplifizierung und teilweise Typologisierung der Technik vor. Am Ende wird der Wahrheitsanspruch dieser Aussagen durch eine Komplexitätssteigerung relativiert und untergraben. Farrar relativiert zunächst den ontologischen Status von astralen Phänomenen mit Rekurs auf Sanders:

> Whether experts would agree with Alex or not on this particular point, they would certainly agree that the astral plane is very easily filled with phenomena of one's own creation, and that to one's astral vision these look as real as other astral objects which have actual physical counterparts. (*WWD*: 152)

Die Beobachtung der physischen Welt könne jedoch helfen, die Unterscheidung zu treffen. Farrar lässt den ontologischen Status des an dieser Stelle diskutierten Phänomens, eine silberne Schnur zwischen dem physischen und dem astralen Körper, offen. Kurz darauf bringt Farrar ein Zitat von Sanders, der über Aleister Crowley spricht: „[…] he says the astral planes are what you think they are. And yet that's very much oversimplifying it." (*WWD*: 152) Damit greift er die Grenze zwischen äußerer, physischer größerer Realität und vom Subjekt selbst erzeugter, innerer größerer Realität abermals an. Die Behauptung von Sanders wird durch einen Erlebnisbericht exemplifiziert (vgl. *WWD*: 153). In *The Twelve Maidens* dominieren dagegen Phänomene, die keine Schöpfungen des eigenen Geistes sind, sondern eindeutig intersubjektiv und technologisch verifizierbar und mit dem richtigen Wissen reproduzierbar. Die Ontologie astraler Phänomene wird mit großer Eindeutigkeit und Geschlossenheit beschrieben, die die Aussagen in *What Witches Do* untergraben. Der Leser der Populär-Esographie muss akzeptieren, dass das ihm vorgestellte Modell lediglich ein begrenztes Modell mit heuristisch wertvollen „working hypotheses" (*WWD*: 54) ist. Die im Vergleich zum Roman gesteigerte Komplexität resultiert in weniger Geschlossenheit und Eindeutigkeit. *The Twelve Maidens* präsentiert die Technik Astralprojektion zwar weniger komplex, aber eben mit größerer Geschlossenheit und Eindeutigkeit. Das vom Roman als imaginärer Gegendiskurs entworfene Szenario der Vereinbarkeit der Wicca-Religion und der Naturwissenschaft samt angedeuteter Eheschließung ist frei von den komplexitätssteigernden Wissenselementen der Populär-Esographie gehalten.

Ein vierter gattungsspezifischer Unterschied zwischen Farrars Roman und seiner Populär-Esographie ergibt sich aus den Funktionen deontischer Skripte. Eine mögliche Konstellation wäre ein okkultes Wissen im deontischen Skript in der Populär-Esographie, das auch in der Narration des esoterischen Romans

auftaucht. So böte die Fiktion ein fiktives Exempel für die erfolgreiche Anwendung des deontischen Skripts. Diese Konstellation ist jedoch hinsichtlich der Technik Astralprojektion nicht in den beiden Texten von Farrar zu finden. Das Kapitel „Astral Projection" enthält ein deontisches Skript mit den typischen Merkmalen instruktiven Erzählens wie Imperativformen und detaillierten Beschreibungen von Arbeitsschritten in der richtigen Reihenfolge. Es steht jedoch nicht unter dem paratextuell formulierten Instruktionsvertrag. Die „Introduction" legt mit maximaler Selektivität fest, dass nur die Konzentrationsübungen des vierten Kapitels von Nicht-Initiierten praktiziert werden dürfen. Das deontische Skript in „Astral Projection" erfüllt daher nicht die Funktion, eine Vorlage praktischen Wissens für deontisch-mögliche Handlungen und Ereignisse in der Erfahrungswirklichkeit des etischen Lesers zu liefern. Der etische Leser kann die Technik zwar versuchen, da sie alleine praktiziert werden kann und keiner Paraphernalia bedarf, dann setzt er sich jedoch über den Instruktionsvertrag hinweg.

Die Funktion des deontischen Skripts liegt daher für etische Leser in der prospektiven Funktion, d.h. der imaginativen Antizipation eines deontisch-möglichen Ereignisses in der eigenen Erfahrungswirklichkeit. Er darf zwar die Astralprojektion nicht praktizieren, sich aber vorstellen, wie es wäre, wenn er sie erfolgreich trainierte. Die Erlebnisqualität deontischer Skripte, die Resultat ihrer abstrahierten und schematisierten Darstellungsqualität ist, befördert dies. Das deontische Skript beinhaltet einen anspruchsvollen Lernprozess, der monatelanges Training umfasst. Der Leser kann einen Prozess imaginativ vorwegnehmen, der an seinen derzeitigen okkulten Kompetenzen ansetzt und bis weit darüber hinausgeht.

Astralprojektion liegt in *The Twelve Maidens* dagegen nur in fiktiven Ereignissen exemplifiziert und ‚mit'-erlebbar vor. In Populär-Esographien ermöglicht die abstrahierte und schematisierte Form des deontischen Skripts das o.g. Sich-selbst-Durchspielen. Auf das von Iser beschriebene Einbringen des Imaginären muss verzichtet werden, dennoch ist dies eine eigenständige Form des Gedankenspiels. Farrars Roman versucht nicht, als Fiktion dieses Potential zu ersetzen. Auch im Roman wird zwar ein Lernprozess der Astralprojektion inszeniert, dieser

entspricht jedoch einem anderen Erkenntnisideal als das deontische Skript. Margarets erste Astralprojektion geschieht nicht intentional und ohne vorheriges schrittweises Training. Sie ähnelt einem Erlebnisbericht von Maxine Sanders: „Strong emotion can sometimes trigger off the breakthrough." (*WWD*: 159) Starke Emotionen lösen das Ereignis auch bei Margaret aus. Maxine verfügte allerdings über Vorwissen und versuchte die Technik schon monatelang. Margaret erfährt erst nach dem Ereignis, dass es einen reproduzierbaren Wissenszusammenhang dazu gibt. Es gibt also kein fiktives Ereignis im Roman, das dem deontischen Skript in *What Witches Do* entspricht. Anders als im Falle der Astralreise in einen Raum ohne materielles Gegenstück wird dieser Bereich des okkulten Wissens im Roman hingegen nicht einfach ausgespart, sondern durch Ereignisse eines anderen Erkenntniswegs, den des *naturals*, ersetzt.

Um einen fünften gattungsspezifischen Unterschied beider Texte zu beschreiben, ist abschließend eine Ausweitung der Perspektive über einzelne Konstellationen von Wissenselementen in den Bereich okkulten Wissens als Lebenswissen aufschlussreich. Die bisherigen Befunde könnten den Eindruck erwecken, in *The Twelve Maidens* läge eine im Vergleich zu *What Witches Do* in Quantität und Komplexität reduzierte Menge okkulten Wissens vor, deren einzige Potentiale es sind, eine fiktive Wissenschaft zur Konstruktion einer wissenschaftlichen Rechtfertigung heranziehen zu können, einfach und eindeutig zu sein und ungewünschte Fragestellungen aus dem Bereich der Großreligionen zu umgehen.

Ein Blick auf die Funktion okkulten Wissens als Lebenswissen zeigt im Gegenteil ein weiteres zentrales Funktionspotential des Romans, das im Bereich der Sinngebungsfunktion und repräsentierenden und (re-)konstruierenden Funktion des Narrativen nach Wolf liegt. *What Witches Do* hat zwar eine Funktion als Interdiskurs, der marginalisiertes und nicht marginalisiertes kulturelles Wissen zusammenbringt, die Sinngebungsfunktion der Reintegration ist jedoch anders in *The Twelve Maidens*. Dem Leser präsentiert sich in der Populär-Esographie eine komplexe *bricolage* aus Erlebnisberichten, Deskriptionen, einem deontischen Skript für Initierte, einem Verweis auf die Hexenverfolgungen und Zitaten aus der Bibel sowie aus einem Buch von Aleister Crowley. Integriert wird also vieles, aber anders als im Roman. Erlebnisberichte sind zwar in vielerlei Hinsicht

prototypische Narrationen, ihre Sinnabgeschlossenheit ist allerdings primär darauf ausgerichtet, Evidenz für ein einzelnes Ereignis zu vermitteln. Die Kette voneinander unabhängiger Erlebnisberichte springt von anonymisierten Personen wie C und R (vgl. *WWD*: 148) zu Alex und Maxine Sanders. Die einzige Kohärenz zwischen den Erlebnisberichten ist die Stiftung von Evidenz für unterschiedliche Formen der Astralprojektion. *The Twelve Maidens* dagegen konstruiert gattungstypisch eine Sinnabgeschlossenheit, die einen Ausschnitt aus dem Leben mehrerer Figuren umfasst. Die anhand der Figur Margaret in Kapitel 5.2.1 gezeigte Evidenzkonstruktion ist ein Lernprozess und Einstieg in die Wicca-Religion, der eben nicht nur aus thematisch kohärenten evidenzstiftenden Fragmenten besteht, sondern aus einer zusammenhängenden, übergreifenden Narration. Der Roman formuliert nicht nur kausale Zusammenhänge wie Deskriptionen und einzelne chronologische Zusammenhänge in geschlossenen Fragmenten, sondern einen übergreifenden, kausalen und chronologischen Zusammenhang. Die Evidenz-, Konversions- und Initiationsereignisse mehrerer Figuren sind durch ein Geflecht aus Perspektiven und Beziehungen zu einer sinnvollen Ganzheit verbunden. Das Erlernen der Technik Astralprojektion sowie andere zahlreiche Erkenntnisprozesse werden anhand eines begrenzten Repertoires an Figuren, Räumen und Zeitpunkten konstruiert. Am Ende des Romans steht poetische Gerechtigkeit, Versöhnung und baldige Hochzeit. Am Ende des Kapitels „Astral Projection“ steht die ontologische Destabilisierung der Lehre von Erfahrungen, die der Leser erst nach einer etwaigen zukünftigen Initiation machen muss. Diese Sinnabgeschlossenheit des Romans exemplifiziert die Leistungen des okkulten Wissenssystems, aus Erlebnissen, Reflexionen und Wissenssinnzusammenhängen eine sinnhafte Version des Lebens zu konstruieren. Die Populär-Esographie integriert zwar durch ihre verschiedenen Gattungen verschiedene heterogene Elemente kulturellen Wissens in eine Theorie okkulten Wissens, sie bleibt hinsichtlich dieser Funktion jedoch hinter dem esoterischen Roman zurück. Sie liefert Werkzeuge zur Sinnherstellung und exemplifizierende Fragmente ihrer Anwendung, während der Roman eine fertige, biographische Narration präsentiert, ein gegendiskursives Szenario eines zusammenhängenden, hochgradig sinnhaft-vernetzten Lebensabschnittes. Um eine solche Sinngebungsfunktion zu leisten, müsste sich Farrars Populär-Esographie viel stärker einer Biographie oder Autobiographie annähern, anstatt zwischen

Deskription und Narration und innerhalb der Narration zwischen drei Gattungen zu springen.

Auch weist *The Twelve Maidens* als Roman eine andere Darstellungs- und Erlebnisqualität auf als *What Witches Do*. Beide Texte beschreiben Räume, Subjekte, Bewusstseinsinhalte etc. narrativ. Die Erlebnisberichte in *What Witches Do* gestalten solche Elemente jedoch nicht aus. Wenn Maxine Sanders z.B. den „spiritualists ‚heaven'" (*WWD*: 147) beschreibt, erfährt der Leser nur die Struktur des Raumes, aber nicht, wie er konkret aussieht. Das gilt auch für Deskriptionen wie Farrars Thematisierung von „gliding" (*WWD*: 149) als astraler Fortbewegungsmodus. Wenn Margaret von ihrem Gleiten erzählt (vgl. *TTM*: 56), erfährt der Leser, wie der Raum und die Figuren aussehen und mit welchem Vergleich sie das Erlebnis beschreibt. Weder Erlebnisberichte noch Deskriptionen weisen diese Darstellungs- und Erlebnisqualität auf.[284] Mit Hinblick auf Isers These über das Imaginäre, das sich der Illusionsbildung anheftet, wird deutlich, dass der Roman hinsichtlich der Astralprojektion imaginäre Anteile mobilisiert. *The Twelve Maidens* arbeitet zwar mit einer reduzierten Menge okkulten Wissens, der Roman integriert diese aber mit einer kausalen und chronologisch organisierten Sinnabgeschlossenheit und einer Darstellungs- und Erlebnisqualität, die das Kapitel „Astral Projection" in *What Witches Do* trotz der narrativen Gattungen Erlebnisbericht und deontisches Skript nicht leistet.

Zusammenfassend kann durch den exemplarischen Vergleich der narrativen Konstruktion der okkulten Technik Astralprojektion gesagt werden: Die untersuchten Konstellationen zwischen *What Witches Do* und *The Twelve Maidens* weisen gattungsspezifische Unterschiede hinsichtlich der Inhalte des Wissens, deren narrativer Konstruktion und ihrer Funktionen nach. Die Populär-Esographie vermittelt gattungsgemäß ein umfangreicheres und komplexeres okkultes Wissen als der esoterische Roman. Evidenzereignisse für deskriptiv vermitteltes okkultes Wissen werden in Erlebnisberichten mitgeliefert. Das okkulte Wissen von *The Twelve Maidens* erscheint inhaltlich als vergleichsweise einsteigerfreundlicher, reduzierter Wissensbestand für einen frühen Kontakt etischer Leser mit der Wicca-Religion. Die Komplexität der Technik

[284] Eine Deskription kann sehr detailliert sein, was jedoch Ereignisse ausschließen muss, da es sonst eine Narration wäre (vgl. Kapitel 3.1.2).

Astralprojektion ist im Roman reduziert, damit das Konzept des astralen Raumes ohne materielles Gegenstück nicht die zentrale Evidenzkonstruktion der naturwissenschaftlichen Rechtfertigung verkompliziert. Der Text umschifft auch die Frage nach Gemeinsamkeiten des Konzepts mit der christlichen Idee des Himmels und die gesamte Frage nach Kritik am Christentum im Roman. Auch die Komplexität der Ontologie astraler Phänomene ist im Roman reduziert, damit die Evidenz im imaginativen Gegenszenario eindeutig und geschlossen bleibt. Die naturwissenschaftliche Rechtfertigung des Romans besitzt keine faktische Entsprechung in der Populär-Esographie. Die Fiktion nutzt ihre entpflichtete Selektionsmöglichkeit, um eine Technologie zur Rechtfertigung zu entwerfen, die durch die Ähnlichkeit zum Radar zwar als fiktiv, aber als in nicht allzu ferner Zukunft möglich erscheint. Das deontische Skript in „Astral Projection" verbietet dem etischen Leser zwar die okkulte Praxis, es ermöglicht ihm jedoch eine Antizipation eines deontisch-möglichen Ereignisses, das in der eigenen Erfahrungswirklichkeit stattfinden könnte. *The Twelve Maidens* ermöglicht dagegen eine romantypische Sinnabgeschlossenheit und Erlebnisqualität, die die Leistungen des okkulten Wissenssystems für die sinnhafte Konstruktion von Lebensgeschichten exemplifiziert und mit fiktionstypischen Mitteln miterleben lässt.

Beide Texte präsentieren dem Leser auf diese Weise die Technik Astralprojektion, ohne Zugang zu ihrer Erfahrung zu gewähren. Dies kann im Kontext des Streits um Veröffentlichung okkulten Wissens, der zwischen *Gardnerians* und *Alexandrians* herrschte, als Strategie gesehen werden, das Geheimnis der Astralprojektion gemäß Farrars in *What Witches Do* paratextuell formulierten Erkenntnisideal der Privilegierung eigener Erfahrung zu wahren. Die Texte stellen okkultes Wissen mit verschiedenen Erlebens- und Darstellungsqualitäten dar, bleiben jedoch als Medium der Erkenntnis defizitär. Die fiktiven Erlebnisse von Margaret sind für den Leser gemäß Ronen nicht physisch erlebbar[285], sondern nur imaginär und illusionsbildend. Da Margaret dem Erkenntnistypus des *natural* entspricht, benötigt sie kein niedrigschwelliges Training in Astralprojektion, das der Leser aus dem Text abstrahieren, repragmatisieren und praktizieren könnte. *What Witches Do* präsentiert zwar ein praktizierbares deontisches Skript, verbietet

[285] Vgl. Kapitel 3.3 für den Unterschied zwischen Fiktionalität und Modalität nach Ronen.

Nicht-Initiierten jedoch deren Praxis. Da der etische Leser es trotzdem probieren könnte, liegt darin trotz der textuellen Verhinderungsstrategien ein Potential zum Affront gegen Geheimhaltungsbefürworter.

6 STARHAWK UND HILARY VALENTINE − FUNKTIONEN DES MÄRCHENS VON DEN ZWÖLF WILDEN SCHWÄNEN FÜR DIE NARRATIVE KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN *EMIC HISTORIES*, ERLEBNISBERICHTEN UND DEONTISCHEN SKRIPTEN IN *THE TWELVE WILD SWANS* (POPULÄR-ESOGRAPHIE, 2000) IN DER GLOBALISIERUNG VON WICCA

„In the end, the story becomes our own."
(*TTWS*: XXII)

Neben Gardner, Farrar und Alex Sanders gehört Miriam Simos alias Starhawk zu den wirkungsmächtigsten Autoren der Wicca-Religion. Sie erlangte erst als Wicca-Autorin große Bekanntheit: „In the mid-1970s she was an unpublished writer struggling – without success – to have a novel accepted. Ten years later she was the most famous witch in the world." (Hutton 1999b: 345, vgl. Hanegraaff 1996: 90) Heute liegen die beiden esoterischen Romane *The Fifth Sacred Thing* (1993) und *Walking to Mercury* (1997) sowie zahlreiche Sachbücher wie *The Spiral Dance: A rebirth of the ancient religion of the Great Goddess* (1979), *Dreaming the Dark*: *Magic, Sex & Politics* (1982) und *Truth or Dare*: *Encounters with power authority and mystery* (1987) von Starhawk vor, die zu den Standardwerken der Wicca-Religion gehören.[286] Seit 2008 schreibt sie für die Webseite „On Faith", eine Zusammenarbeit der *Washington Post* und *Newsweek*.

Starhawk ist eine treibende Kraft der Globalisierung von Wicca. Diese ist als Internationalisierung zu verstehen:

> From the 1970s onward the United States, and not Britain, has been the world centre of modern paganism, exerting the greatest influence over its development, as over most forms of Western culture, and probably containing the largest number of its adherents. (Hutton 1999b: 340)

[286] Die Co-Autorin Hilary Valentine ist im Vergleich zu Starhawk kaum von Bedeutung. Sie hat kein anderes Werk publiziert, obwohl sie seit 1985 Lehrerin der *Reclaiming Tradition* ist. Im Internet taucht sie überwiegend im Zusammenhang mit *The Twelve Wild Swans* auf. Daher bezieht sich dieses Kapitel stark auf Starhawk. Die „Introduction" weist darauf hin, dass Starhawk alle *Comments on the Story* und den gesamten *Outer Path* geschrieben hat und von Valentine lediglich die Erlebnisberichte des *Elements Path* und des *Inner Path* stammen.

Mit der räumlichen Verbreitung schaffte die Wicca-Religion auch den Sprung aus der Marginalität in den Mainstream. Seit Huttons Studie aus dem Jahre 1999 hat sich dieser Trend fortgesetzt. Während Farrar der Öffentlichkeit noch erklären musste, was die Wicca-Religion ist, hat sie nach 2000 Eingang in amerikanische Mainstream-Kulturprodukte wie Fernsehserien gefunden, z.B. in Form explizit als Wicca bezeichneter Hexen in *The Simpsons*[287] und *True Blood.*[288] In der um 2000 aufflammenden Begeisterung für das Übernatürliche ist die moderne Hexe nicht mehr wegzudenken.

Als eine zentrale Triebfeder für diese Globalisierung ist die Weiterentwicklung der Wicca-Religion anzusehen, die Starhawk mit anderen geleistet hat. Sie wurde zwar von *Gardnerians* trainiert (vgl. Hutton 1999b: 345), betrieb dann aber eine Transformation der englischen Strömung:

> American feminist spirituality had reinvested witchcraft with a pagan spiritual identity and invested it with a passionate ethic of world improvement or salvation through female liberation and conservation of the natural environment. It had given it a much larger and better-defined constituency of support, brought it out of the occult fringe into the mainstream of international cultural politics, and greatly enhanced its obvious relevance to contemporary issues and needs. (Hutton 1999b: 367)

Ein Konnex zwischen Ökologie, Feminismus, politischem Aktivismus und persönlicher Selbstfindung hat die Globalisierung ermöglicht.[289] Damit vervielfältigten sich auch die Bezugsfelder von Wicca-Texten. Ganz anders hatte Sanders noch den Schwerpunkt auf „practical magical techniques“ (Hutton 1999b: 331) wie Astralprojektion gelegt, was sich in Farrars Werken niederschlägt.

In der Zielsetzung der Populär-Esographie *The Twelve Wild Swans* (2000) ist zu erkennen, dass der Text nach Jahrzehnten der Globalisierung erschien. Der dominant instruktive Text, der über 200 deontische Skripte enthält, hat weniger eine rechtfertigende Selbstpräsentation der Wicca-Religion zum Ziel als Gardners *The Meaning of Witchcraft* oder Farrars *What Witches Do*. Wenn die

[287] In S21E7 *Rednecks and Broomsticks* aus dem Jahr 2009 müssen Wicca vor Verfolgung gerettet werden.

[288] Zentral für die vierte Staffel ist die Handlung um einen Coven von Wicca, dessen Hohepriesterin versucht, alle Vampire auszurotten, da sie nach einer Invokation von einer Hexe besessen ist, die im Mittelalter von den Vampiren der Inquisition verbrannt wurde.

[289] Es wäre übertrieben, Starhawk alleine die gesamte Entwicklung der *American Feminist Spirituality* zuzuschreiben. Hutton relativiert ihre Leistung: „This analysis has paid full tribute to Starhawk as a creative and original writer; but she was not an original thinker. Her genius lay on taking ideas from others and combining and applying them in new powerful ways.“ (1999b: 350) Hutton (vgl. 1999b: 340f.) weist die Einflüsse ihrer Vorgänger nach.

Erzählinstanzen Starhawk und Valentine in der „Introduction“ etwa von den seit 20 Jahren durchgeführten *Witchcamps* der *Reclaiming Tradition*[290] erzählen, zeigen sie darin das Selbstbewusstsein einer Religion, die nicht mehr aus einer kulturell marginalisierten Position heraus agieren muss.[291] Von den üblichen Anfragen an die Wicca-Religion wie der Existenz böser Hexen oder wissenschaftlicher Rechtfertigung befreit, entwirft der Text ein umfangreiches Programm persönlicher und globaler Wiederherstellung verlorener Ganzheit durch eine okkulte Ökologie des Subjekts und der Kultur. Die gegenwärtigen und zukünftigen Leistungen des okkulten Wissens für das Leben des Lesers und die Gesellschaft stehen im Mittelpunkt, nicht mehr die Rechtfertigungsstrategien einer Religion, die sich falsch verstanden fühlt und deswegen vermittelt, dass man sie schon seit Jahrhunderten falsch versteht.

Trotz der instruktiven Ausrichtung von *The Twelve Wild Swans* ist der Text auf eine Fiktion hin orientiert. Daher wird dieses Werk betrachtet, obwohl es nicht der historisch relevanteste Text von Starhawk ist. Die Populär-Esographie fällt an historischer Relevanz weit hinter *The Spiral Dance* zurück, „the best-selling work on the subject yet written“ (Hutton 1999b: 345, vgl. 345-347). Für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung ist *The Twelve Wild Swans* interessanter, da das Werk eine besondere Kombination von fiktionalem Erzähltext und Populär-Esographie aufweist. Während Gardners esoterischer Roman *High Magic's Aid* und die Populär-Esographie *The Meaning of Witchcraft* separate Werke sind, die aus heuristischem Interesse gegenübergestellt wurden, liefert *The Twelve Wild Swans* einen eigenen fiktionalen Erzähltext im selben Band mit. Anders als bei Farrar ist dies kein fiktionalisierter Erlebnisbericht, sondern das Märchen von den zwölf Schwänen.[292] Es basiert auf einem Stoff, den u.a. Märchen wie Grimms *Die sechs Schwäne*, *Die zwölf Brüder* und *Die sieben Raben* sowie Hans Christian Andersens *Die wilden Schwäne* verarbeiten.[293]

[290] Vgl. für eine kurze Vorstellung der *Reclaming Tradition* Magliocco (2004: 80f.)
[291] Auch in Deutschland gibt es mittlerweile *Witchcamps* (vgl. Wiedemann 2007: 323).
[292] Um Verwechslungen zwischen der Populär-Esographie *The Twelve Wild Swans* und dem gleichnamigen Märchen darin vorzubeugen, wird letzteres im Folgenden als „M12S“ geführt.
[293] Hier wäre sicherlich ein Vergleich interessant, der zeigen könnte, welche Elemente der Märchen Starhawk und Valentine übernehmen und welche nicht.

Die Funktionen dieses Märchens für die gattungsspezifische Kulturökologie der Populär-Esographie sollen in der folgenden Analyse gezeigt werden. Der Konnex zwischen Ökologie, Feminismus, politischem Aktivismus und persönlicher Selbstfindung, den die *Reclaiming Tradition* geleistet hat, greift in *The Twelve Wild Swans* hochgradig interdiskursiv auf unterschiedliche Elemente kulturellen Wissens zu. Dabei bleibt der Text jedoch nicht stehen, er visiert vielmehr die durch die ca. 200 deontischen Skripte generierbare okkulte Praxis und ihre Leistungen für den Leser an. Aufgrund des dominant instruktiven Geltungsanspruches des Textes sind die Funktionen des Märchens für die deontischen Skripte primäre Zielsetzung. Die anderen in Populär-Esographien üblichen Gattungen wie Erlebnisberichte und *Emic Histories* werden zwar ebenfalls behandelt, jedoch weniger intensiv. Zunächst wird die Funktion der Struktur des Märchens betrachtet, dann die seiner Motive.

6.1 Die evolutionäre, teleologische und unabgeschlossene Struktur des Märchens von den zwölf wilden Schwänen und die spiralförmige Struktur von *The Twelve Wild Swans* als strukturbildende Sinnrahmen für die Konstruktion leserseitigen Lebenswissens im Programm der Wiederherstellung individueller und globaler Ganzheit

> „A magic isle would be crisscrossed not by straight roads but by winding and circular trails that meet in unexpected places and double back on each other."
>
> (*TTWS*: XX)

Um die Funktion der Struktur von „M12S" für den Gesamttext zu bestimmen, ist zunächst die paratextuelle Rahmung zu beachten. Das Werk beginnt nicht mit dem Märchen, sondern mit einer „Introduction", die den Geltungsanspruch des okkulten Wissens festschreibt, lektürelenkende Anweisungen gibt und performativ einen Beginn der Reise in den Text vollzieht. Kapitel 3.3.1 hat diese Funktionen der „Introduction" bereits im Vergleich zu Paratexten anderer Populär-Esographien erarbeitet, eine Perspektivierung auf das Märchen steht jedoch noch aus.

Nach einer initialen Setzung des Wissens von *The Twelve Wild Swans* als *reason* fokussiert die „Introduction" auf die Brauchbarkeit des Märchens. Das Wissen der

deontischen Skripte wird als Destillat 20-jähriger Praxis und intersubjektiver Verifizierung ausgewiesen (vgl. 3.1.1). Die Wahrheit des Wissens ist nicht Gegenstand der Diskussion oder eines Auftrags an den Leser, sie wird von den Sprechinstanzen gesetzt. Auch die Ausführungen über „M12S“ werfen zunächst die Frage nach seiner Wahrheit auf:

> In the Reclaiming tradition, we approach the stories in a unique way. We do not analyze them for archetypical elements, in Jungian fashion. We do not take the characters, Goddesses, or Gods as role models for how we should be as women or men, nor do we see the tales as morality plays. Instead we look for the true form of the ship. (*TTWS*: XXI)

Die Metapher des Märchens als Schiff mit einer wahren Form ruft die Idee eines festen, unveränderlichen Kerns von Wahrheit auf, den es freizulegen gilt. Die Sprechinstanzen relativieren die Unterscheidung zwischen „true shape of the keel“, und dem weniger wahren Ballast –„barnacles and seaweed“– sogleich: „As we do so, the story evolves and transforms.“ (*TTWS*: XXI). Die Frage nach einer wahren Überlieferung wird durch „[m]any other versions exist“ (*TTWS*: XXI) beantwortet. Aus „true“ wird „most rewarding“: „The version we’ve chosen for this book is our own retelling and includes the aspects we’ve found most rewarding our probes.“ (*TTWS*: XXI) Brauchbarkeit beantwortet die Frage nach Wahrheit.

Eine Selbstreflexivität des Lesers hinsichtlich des Märchens wird dadurch erzeugt, dass er als letzte Instanz der Brauchbarkeitsbewertung eingesetzt wird. Wenn die Frage nach dem wahren Kern des Märchens aus dem Fokus rückt, kann es nicht mehr Aufgabe des Lesers sein, das Märchen richtig zu verstehen. Die Kategorien, mit denen die „Introduction“ den Leser in die selbstreflexive Bewertung schickt, sind persönliche Relevanz und Irrelevanz: „which parts of it affect you strongly and which seem irrelevant“ (*TTWS*: XXIII). Das Märchen kann zusätzlich „disquieting elements“ (*TTWS*: XXIII) enthalten, was Selbstreflexivität hinsichtlich der emotionalen Bewertung von „M12S“ in Bezug auf die Erfahrungswirklichkeit des Lesers schafft. Bereits bei der Lektüre wird so über das Märchen hinaus auf das Leben des Lesers verwiesen.

Diese Selbstreflexivität betrifft auch die Struktur des Märchens. Persönliche Relevanz und das Potential zur Beunruhigung können Elemente nur innerhalb der narrativen Struktur haben. Der Text weist den Leser explizit darauf hin, dass die Struktur des Märchens von Bedeutung ist:

> In our Reclaiming Witchcamps, we often take a myth or fairy tale as our weeklong theme. Breaking it into parts, we create a sequence of evening rituals that illuminate the issues raised by each section and provide a journey of personal and collective empowerment. In the mornings, campers have a choice of several different „paths" in which they can do focused work in smaller groups. We've modeled this book on the structure of a Witchcamp. (*TTWS*: XXII)

Angekündigt wird ein Märchen, dessen Struktur sich bereits in okkulter Praxis bewährt hat. Auch der Leser von *The Twelve Wild Swans* hat die Wahl zwischen verschiedenen *paths*, die aus Fragmenten bestehen, die aus der Struktur des Märchens herausgebrochen wurden, ohne sie dadurch aufzulösen.

Die performative Erzeugung eines Anfangsmoments läutet somit eine zweifache Reise ein: „The mists part; the barge awaits. Tune your ears to the voices of the Otherworld, and gather your courage. The journey begins." (*TTWS*: XXV) Erstens steht jenseits des Anfangs ein umfangreicher und komplexer Wissensbestand bereit, den Neuhexen über 20 Jahre lang professionell kompiliert und intersubjektiv verifiziert haben und den der Leser praktizieren und reflektieren muss, um persönliches Wachstum zu erfahren. Als performative Erzeugung einer Fiktion verstanden läutet der Anfangsmoment zweitens die Reise in „M12S" ein, dessen Elemente und Struktur der Leser selbstreflexiv auf persönliche Relevanz zu befragen hat, wenn er sie mit der Praxis des instruktiven Wissens durchleben will.

„M12S" weist eine für okkulte Narrationen typische evolutionäre, telelogische und unabgeschlossene Struktur auf. Sie kann wie folgt zusammengefasst werden:

(existentieller Mangel Königin)
(falscher Ausgleichsversuch)
existentieller Mangel Rose
Aufbruch ins Unbekannte
Reise mit Komplikationen und Aufgaben
Ausgleich aller Mängel und Verluste [294]

Dar. 9: Struktur von „M12S"

[294] Magliocco stellt fest, dass sich die Struktur der Gattung Märchen zum Transport eines neuheidnischen Weltbilds eignet. Sie verweist dabei auf Propps These, das klassische europäische Märchen wäre Vorlage für Passageriten gewesen. Sie bezieht die Struktur von Verlust, Transformation des Protagonisten und Ausgleich von „M12S" auf die *Witchcamps* im Gesamten und auf das einzelne Ritual. Dem ist zwar zuzustimmen, mit einer stärkeren Fokussierung auf den Märchentext ist jedoch zu bedenken, dass die meisten der Rituale in *The Twelve Wild Swans* ein einzelnes Ziel verfolgen, „M12S" jedoch mehrere Stationen, d.h. Handlungen, Räume und Interaktionen mit Figuren auf dem Weg zur Wiederherstellung des initialen Mangels aufweist. Die deontischen Skripte verarbeiten einzelne Motive, sie führen das Märchen nicht im Gesamten im Ritual auf. Präziser erscheint Maglioccos Bemerkung, dass Märchen mittels „manipulation and interpretation" (2004: 143) in Rituale übersetzt werden können.

Nach Stenger wird als Beginn von okkulten Konversionsberichten ein existentieller Mangel trotz äußerlich guter Lebensbedingungen konstruiert. Dies gilt für die Königin im Märchen, die unglücklich mit ihrer Lebenssituation ist. Einfaches Wünschen als falscher Ausgleichsversuch führt den initialen Verlust der zwölf Brüder herbei. Der existentielle Mangel der Königin erzeugt so den existentiellen Mangel von Rose. Um dessen Ausgleich zu erreichen, ist ein Aufbruch ins Unbekannte notwendig, der schwierige Aufgaben und Komplikationen mit sich bringt. Eine schnelle Erfüllung gibt es nicht, die Erlösung erfordert lange und harte Arbeit. Die Unabgeschlossenheit zeigt sich darin, dass ein Bruder eine Schwinge behält, was die Erfüllung als unvollständig kennzeichnet.[295] Das Märchen hat somit die evolutionäre, teleologische und unabgeschlossene Struktur okkulter Narrationen, jedoch mit dem oben in Klammern markierten Vorspiel von existentiellem Mangel und falschem Ausgleichsversuch der Königin.

„M12S" hat für die gesamte Populär-Esographie *The Twelve Wild Swans* eine strukturbildende und kohärenzstiftende Funktion. Das Potential des Märchens, als Narration eine sinnstiftende, kausal und chronologisch geordnete Gesamtheit von Erlebnissen zu konstruieren, ist angesichts der fragmentarisierten Struktur der Populär-Esographie von großer Relevanz. Dem Leser präsentiert sich eine Vielfalt von Optionen:

> You can simply read it, noting which parts of it affect you strongly and which seem irrelevant. You can work through one of the paths in a series of seven or more sessions, either in a group or alone with your journal. Or you can work through the book three times, following each part in turn. […] However, you might also choose a particular section of the story that moves you and do the work for that section associated with all three paths. Finally, you can use it as a resource, picking and choosing from the material what you need at any given time. (*TTWS*: XXIII)

Der Leser wird von der „Introduction" zur selbstreflexiven Bewertungsinstanz der persönlichen Brauchbarkeit und Relevanz erklärt und steht dann einem hochgradig fragmentarischen Text gegenüber. Über 200 deontische Skripte sowie deskriptive Erläuterungen, Erlebnisberichte und *Emic Histories* verlangen dem Leser ab, sich zu orientieren. Die drei *paths* bieten optionale Linearitäten an.

[295] Diese Erzählstruktur scheint auf den ersten Blick sehr universal zu sein, da Erzählungen ohne Aufbruch, Aufgaben und Komplikationen kaum denkbar sind. Vergleicht man die Struktur des Märchens jedoch mit der von Stenger konstatierten Struktur christlicher Erzählungen, fallen Unterschiede auf. Im christlichen Sinnzusammenhang etwa wäre problematisch, dass Rose schuldlos ist, dass sie die Erlösung durch schrittweise persönliche Entwicklung und nicht durch um ein Ereignis zentrierte Gnade findet und dass die Erlösung den Makel der nicht zurückverwandelten Schwinge hat.

„M12S“ ist die Narration, die die gesamte Menge von interdiskursiven Fragmenten überspannt, strukturiert und Kohärenz stiftet. *Emic Histories*, Erlebnisberichte und deontische Skripte werden an der Struktur des Märchens ausgerichtet. Das Märchen hat so eine kulturökologische „gestaltbildend-strukturierende, konnektiv-musterbildende Funktion“ (Zapf 2008b: 36), die in Bezug zu den nicht fiktionalen Gattungen der Populär-Esographie steht.

So vermitteln die ersten *Emic Histories* des *Elements Path* einen existentiellen Mangel und einen falschen Ausgleichsversuch der gesamten Menschheit. Die Menschheit lebt den Autoren zufolge in einem schmerzhaften Zustand der Entfremdung und Isolation, da er die Beziehungen zum „interconnected web of life“ (*TTWS*: 9), d.h. zur Natur, zum Göttlichen, zur Sexualität und zum Weiblichen, gekappt hat. Die „monotheistic Sky Father religions“ (*TTWS*: 9) werden als falsche Ausgleichsversuche benannt, deren Herkunft und genaue Ursache jedoch unbekannt ist. Was der Sündenfall des existentiellen Mangels ist, der den entfremdenden Abstieg des Heidentums und den Aufstieg der monotheistischen Großreligionen herbeiführte, beschreiben die Autoren nicht. Die Beziehung des Lesers zur Weltgeschichte entspricht der von Rose zur Königin. So wie Rose an ihrem existentiellen Mangel unschuldig ist, sprechen auch Starhawk und Valentine den Leser von der Schuld am existentiellen Mangel frei: „None of us alive today created our heritage of sexism, racism, poverty, social injustice, war, or environmental degradation.“ (*TTWS*: 7) Diese *Emic History* dient nicht primär dazu, den Wahrheitsanspruch der Wicca-Religion durch die Konstruktion von Traditionslinien zu stützen, so wie es in der Diskussion um Gardner der Fall ist. Die *Emic History* ist auf den Leser ausgerichtet. Sie beschreibt einen allgemeinen existentiellen Mangel der Menschheit, der ihn als schuldloses Opfer der Vergangenheit charakterisiert.

Auch zu Beginn der Lektürewege *Inner Path* und *Outer Path* wird die Ausrichtung der *Emic Histories* auf den Leser beibehalten. Der *Elements Path* dient des vorbereitenden Trainings okkulter Praxis, die Grundlage der anderen *Paths* ist. Der *Inner Path* benennt keine kollektiven vorgängigen existentiellen Mängel, sondern gibt Beispiele für individuelle vorgängige Mängel wie „infidelities, suicides, alcoholism, incest“, die zu individuellen gegenwärtigen

Mängeln des Lesers wie „overwork, unhealthy relationships, money, drugs, or alcohol“, „chronic or intractable physical or emotional pain“ oder „a life that may seem slightly unreal or trivial“ (*TTWS*: 24) geführt haben. Der von Mängeln betroffene Bereich ist nicht die ganze Welt, sondern „this home“ and „her life“ (*TTWS*: 23). Die *Emic History* rechtfertigt die Verwendung des Märchens für die persönliche Entwicklung: „They [= fairy stories, MG] are also templates for soul healing from Europe’s ancestral wise women and healers. When the ancient earth-based cultures of Europe were destroyed, these stories remained.“ (*TTWS*: 25) Der *Outer Path* spricht dagegen wieder von „her world“ und dem Ziel „to restore the living diversity of the earth“ (*TTWS*: 38).

Die initiale *Emic History* entwirft somit die Begründung für die notwendige okkulte Praxis der *paths*. Spätere Rückverweise auf die *Emic History* sind seltener als Thematisierungen des Märchens. Da das Märchen die evolutionäre, telelogische und unabgeschlossene Struktur mit einfach generalisierbaren und auslegbaren Elementen ausfüllt (vgl. dazu das nächste Kapitel), ist eine Wiederholung der *Emic History* nicht mehr notwendig. Ihre Funktion liegt in der initialen Konstruktion eines allgemeinmenschlichen existentiellen Mangels und der Schuldlossprechung des Lesers, d.h. primär dem Beginn der Entwicklung des Lesers. Die Konstruktion von Geschichte in der *Emic History* hat ihre Funktion auf diese Weise als Vorbereitung für die deontischen Skripte.

Auch die Erlebnisberichte von *The Twelve Wild Swans* haben eine Funktion für die deontischen Skripte, die nicht die übliche Evidenzstiftung für die Wirksamkeit okkulter Praxis ist. Erlebnisberichte sind im Text selten. Die Sprechinstanzen verwenden meist das verallgemeinernde „we“ und sprechen damit entweder über den Menschen im Allgemeinen oder über Mitglieder der *Reclaiming Tradition*. Die inhaltliche Gestaltung der wenigen vorliegenden Erlebnisberichte legt nahe, dass ihre primäre Funktion nicht die Konstruktion von Evidenz für okkulte Praxis ist. Wenn Starhawk davon berichtet, dass sie im Alter von 48 Jahren noch politischer Aktivist ist, ohne einen Burnout zu erleiden, und dies auf ihre Rituale zurückführt, ist das keine Behauptung intersubjektiver Evidenz für eine spezielle okkulte Praxis (vgl. *TTWS*: XVII). Ganz anders geht z.B. Farrar vor, wenn er von erfolgreichen Astralprojektionen berichtet und dabei auf die Betonung von

Intersubjektivität der Evidenz achtet. In Starhawks und Valentines Erlebnisbericht „Walking out of the Doorway: Blame“ (*TTWS*: 33f.) ist Evidenz für den okkulten Sinnzusammenhang enthalten: „During the course of the six-week class, I actually broke out with quarter-sized painful red spots all over my body – a symptom I have never experienced since.“ (*TTWS*: 34) Wäre dies das Ende des Erlebnisberichtes, wäre seine primäre Funktion die Konstruktion von Evidenz für den körperzentrierten Sinnzusammenhang, speziell für den Körper als Zeichenreservoir für seelisch-psychische Befindlichkeit. Im Zusammenhang des gesamten Erlebnisberichtes, der noch über den zitierten Satz hinausgeht, wird jedoch deutlich, dass Evidenz für die evolutionäre und teleologische Entwicklung der Erzählinstanz primäres Ziel ist. „Walking out of the Doorway: Blame“ wird durch einen Vergleich der Entwicklung von Rose mit der der Sprechinstanz ebenfalls auf das Märchen rückbezogen. *Emic Histories* und Erlebnisberichte sind somit funktional auf die deontischen Skripte ausgerichtet.

Hinsichtlich der dritten Gattung, der deontischen Skripte, ist die Struktur von „M12S“ auf zwei Weisen strukturbildender Sinnrahmen für die Konstruktion leserseitigen Lebenswissens**.** Erstens ermöglicht sie die Sinnausstattung von zukünftigen Ereignissen, die deontische Skripte in der Erfahrungswirklichkeit des Lesers generieren. Jede anhand eines deontischen Skriptes durchgeführte Praxis ist an die Struktur des Märchens rückgebunden. Arbeitet der Leser die drei *paths* in der vorgeschlagenen Reihenfolge ab, hat er die Struktur des Märchens drei Mal durchlebt. Die gesamte Populär-Esographie hat, wenn der Leser diese Lektürevariante wählt, eine Struktur aus drei Zyklen einer evolutionären, teleologischen und nicht abgeschlossenen Struktur. Starhawk, die Autorin von *The Spiral Dance*, verwendet damit auch in *The Twelve Wild Swans* eine spiralförmige Erzählstruktur.[296] Der existentielle Mangel des *Elements Path* besteht darin, noch nicht zu wissen, worin der individuelle innere Mangel besteht und die nötigen Methoden noch nicht zur Verfügung zu haben, um ihn bestimmen und beheben zu können. Der Aufbruch ins Unbekannte ist der Aufbruch ins Erlernen okkulter Praxis, die Komplikationen und Aufgaben sind die Schwierigkeiten der Praktiken und die Wiederherstellung aller Mängel und Verluste ist das Erlangen der Fähigkeiten, die individuellen existentiellen Mangel

[296] Eine spiralförmige Struktur stellen die Autoren selbst fest (vgl. *TTWS*: XX).

zu bestimmen und beheben zu können. Der *Inner Path* durchläuft dann dieselbe Struktur noch einmal mit dem Ziel, die individuellen Mängel zu beheben. Der Aufbruch ins Unbekannte ist der Aufbruch in die inneren Ebenen *Younger Self* und *Deep Self* mit den dementsprechenden Aufgaben und Komplikationen im psychologischen Sinnzusammenhang. Der *Outer Path* folgt dann der Struktur ein drittes Mal, um soziales und politisches Engagement zur globalen Wiederherstellung von Ganzheit zu erzeugen. Entscheidet sich der Leser dazu, jeweils ein Kapitel aller drei *paths* durchzuarbeiten, durchläuft er die Struktur ein Mal. Wählt er deontische Skripte aus verschiedenen *paths* völlig frei aus, durchläuft er sie nicht. Da die Kommentare zu jedem deontischen Skript dieses jedoch wieder an „M12S" binden, müsste der Leser diese Kommentare ignorieren, um der Struktur zu entrinnen. Die Struktur des Märchens sorgt dafür, dass die durch deontische Skripte erzeugten Erfahrungen sinnhaft in eine narrative Struktur eingeordnet werden können und müssen. Erfolgserlebnisse okkulter Praxis werden so Zeichen der evolutionären Entwicklung. Jedes erreichte Teilziel am Ende eines *paths* belegt die Entwicklung zusätzlich. Jeder Rückschlag und jede Krise kann entweder als Ausdruck des existentiellen Mangels oder der Komplikationen und Aufgaben sinnhaft werden. Der *Inner Path* deckt primär innere Rückschläge und Krisen ab, der *Outer Path* äußere soziale Widerstände. „M12S" leistet auf diese Weise die Nivellierung des Zufalls und die Positivierung des Lebens, die typischen Leistungen des okkulten Wissenssystems.

In diesen strukturbildenden Sinnrahmen kann der Leser nicht nur die zukünftigen Ereignisse der Praxis deontischer Skripte einbetten, sondern zweitens auch Wissen über seine persönliche Vergangenheit. Da der *Inner Path* die Aufdeckung persönlicher Verletzungen und Traumata als Erkennen des individuellen existentiellen Mangels betreibt, werden auch Ereignisse der Vergangenheit sinnhaft verknüpft. Durch die Idee der Menschheitsgeschichte als Ursache persönlicher Probleme kann die sinnhafte Rekonstruktion des eigenen Lebens darüber hinausgehen und z.B. die Schuld vorheriger Generationen oder auch vorheriger eigener Inkarnationen mit einschließen.

6.2 „A great, interconnected web of life“: Die Typizität narrativer Elemente als Grundlage für die Konstruktion von Pansignifikanz in *Comments on the Story* und deontischen Skripten als okkulte Ökologie von Subjekt und Kultur

> „When we approach this story as a guide through an initiatory journey of empowerment, we recognize that nothing in it is quite what it appears to be.“
>
> (*TTWS*: 5)

Neben seiner Struktur ermöglicht auch die Form der narrativen Elemente des Märchens seine Verwendung als Grundlage für *The Twelve Wild Swans*. Dieses Kapitel erarbeitet in einem ersten Schritt, wie die Populär-Esographie die typischen Elemente von „M12S“ in *Comments on the Story* überträgt, um eine Theorie okkulter Erkenntnis zu elaborieren. Die Theorie okkulter Erkenntnis ist Gegenstand von deskriptiven Passagen, aber auch von *Emic Histories* und Erlebnisberichten. Gezeigt wird im Folgenden, wie Pansignifikanz als zugrundeliegendes Prinzip dieser Erkenntnistheorie konstruiert wird. Pansignifikanz umfasst sowohl das Spektrum von Elementen der Realität, die in die okkulte Erkenntnis integriert werden können, als auch die unterschiedlichen Formen ihrer Verknüpfung. Pansignifikanz ist Grundlage der interdiskursiven Verknüpfung von Wissenselementen verschiedener Diskurse, sie reicht jedoch auch über diskursive Elemente hinaus. Nach der Elaboration der okkulten Theorie in diesen Gattungen tauchen die Motive des Märchens in deontischen Skripten auf. Der zweite Schritt der Analyse widmet sich daher der Pansignifikanz in deontischen Skripten, die okkulte Erfahrung in der Lebenswirklichkeit des Lesers erzeugen sollen. *Comments on the Story* und deontische Skripte werden auf die Funktionalisierung eines exemplarischen Motivs von „M12S“ befragt. Das Motiv der Brennnessel fungiert als Beispiel. Abschließend wird die Konstruktion von Pansignifikanz in *The Twelve Wild Swans* als die Kulturökologie und die individuelle Ökologie des okkulten Wissenssystems aufgezeigt.

Grundlage der Signifikanz der Märchenmotive für den Leser ist eine okkulte Zeichentheorie. Mit dem performativen Vollzug des Anfangsmomentes in der „Introduction“ wird der Leser in die bereits besprochene selbstreflexive Beurteilung der Brauchbarkeit des Märchens geschickt, die nicht nur seine Struktur betrifft, sondern auch die Motive. Das Märchen soll für den Leser

relevante und irrelevante sowie beunruhigende Elemente enthalten, die etwas mit seinem Leben zu tun haben. Schon bevor er „M12S“ liest, weisen die Sprecher des Textes den Leser darauf hin, dass die Motive Zeichen sind: „When we approach this story as a guide through an initiatory journey of empowerment, we recognize that nothing in it is quite what it appears to be.“ (*TTWS*: 5) Die textuellen Zeichen des Märchens gehören zu einer größeren Klasse von Zeichen, die im Zuge einer okkulten Theorie des Bewusstseins stehen. Diese konzipiert das Bewusstsein als dreistufig. Oberste Ebene ist das *Talking Self*, der Teil des Bewusstseins, der in der normalen Realität liegt. Er ist dem Subjekt bewusst und arbeitet rational und verbal. Für die Wiederherstellung individueller Ganzheit ist Starhawk und Valentine zufolge ein Zugriff auf eine Ebene des Bewusstseins in der größeren Realität notwendig, auf das *Deep Self*. Diese Ebene unterscheidet sich von dem in der Psychologie üblichen Konzept des Unterbewusstseins dadurch, dass es „directly connected to, or even part of the goddess“ ist und „divine power“ (*TTWS*: 12) besitzt. *Talking Self* kann nicht mit *Deep Self* kommunizieren, es benötigt *Younger Self* als Vermittler. *Younger Self* ist eine Ebene des Bewusstseins, die aufgrund ihrer nicht rationalen Funktionsweise über Zeichen funktioniert:

> As witches, we work with dream and story symbols in a different way. We don't take them apart and analyze them for the benefit of Talking Self, any more than we would cut up a favourite pet to see how it worked. […] Instead of breaking down the symbols in a story, we try to let the symbols build and become even more detailed and mysterious. We engage Younger Self in sacred space and let our own most personal memories and associations crystallize onto the template of the story. We encourage the fairy story to apply more and more intimately to our own story, until it casts new light on our old troubles, like sunrise through stained glass. (*TTWS*: 28)

Okkulte Praxis besteht in *The Twelve Wild Swans* dementsprechend aus der Generierung von Zeichen der größeren Realität und ihrer sinnhaften Verknüpfung. Diese Konzeption unterscheidet sich von der instrumental-magischen Ausrichtung von Farrar und Gardner. Rituale dienen dazu, die Dominanz des *Talking Self* aufzulösen und auf *Younger Self* zu hören, um Befindlichkeiten des *Deep Self* zu erkunden. Aus dem *Younger Self* generierte Zeichen umfassen „our own most personal memories and associations“, aber auch „sensuality, art, dream, and vivid images; […] jokes, ‚irrational' impulses, and physical sensation“ (*TTWS*: 27).

Ziel des okkulten Programms ist die Integration der durch okkulte Praxis generierten Zeichen in die Sinnleistungen der Märchenstruktur als „template of the story“ (*TTWS*: 28). Diese Leistungen sind die Effekte der im vorherigen

Kapitel beschriebenen evolutionären, teleologischen und nicht abgeschlossenen Struktur, d.h. die Nivellierung des Zufalls und die Positivierung des Lebens. Die Sprechinstanzen nennen es „new light on our old troubles" (*TTWS*: 28). Da die Motive des Märchens in seinem narrativen Zusammenhang stehen, haben sie Teil an seiner strukturellen Leistung.

Das Brennnesselmotiv lässt erkennen, wie hochgradig vernetzt die Motive des Märchens mit den anderen narrativen Elementen sind. Das Stechen der Nesseln und die Arbeitsschritte der Herstellung der Hemden stellen einen Bezug zur Handlung und zum Befinden der Figur her. Die Bestimmung als wilde Brennnessel verknüpft die Brennnesseln mit der Darstellung räumlicher Gegebenheiten und ihrer Strukturierung. Die Hemden verweisen auf die Brüder, deren Rückverwandlung sie herbeiführen sollen. Macht der Leser in der okkulten Praxis eine Erfahrung, die er in die Position der Brennnessel in die Struktur des Märchens integrieren will, um deren Sinnleistung zu erhalten, muss er die Erfahrung auch als Brennnessel verstehen. Die Motive von „M12S" sind Zeichen, mit denen der Leser die Zeichen des *Deep Self,* die durch okkulte Praxis generiert werden, identifizieren muss: „In the end, the story becomes our own." (*TTWS*: XXII)

Die Darstellung des Märchens ermöglicht seine Funktion als initiales narratives Reservoir zeichenhafter Motive in zweifacher Hinsicht.[297] Zum einen ist die Anzahl der narrativen Elemente vergleichsweise gering. Das Inventar an Figuren, räumlichen Gegebenheiten, Handlungen und Dingen ist kleiner als im Roman. Das hat eine Verdichtung von für den Gesamtzusammenhang relevanten Elementen zur Folge. Im Märchen wird kaum etwas erzählt, das nicht relevant ist. So kann es Vorlage für ein okkultes Erkenntnismodell sein, das auf Pansignifikanz beruht.

[297] Hinzuzufügen wäre noch das Potential des Märchens zur Verwendung unmöglicher Elemente, wie Magliocco betont: „The world of trance journeys is in many ways similar to the world of the traditional folktale, or *Märchen*: an enchanted world in which animals speak, objects have magic powers, humans fly and perform other amazing feats, and deities interact with humans." (2004: 169) Betrachtet werden soll jedoch die Form der Darstellung, nicht der Grad der Anschließbarkeit an die Wirklichkeit.

Zum anderen zeichnet sich die Darstellungsqualität des Märchens durch eine Typizität aus, die sich aus geringer Detailliertheit von Figuren, räumlichen Gegebenheiten, Handlungen und Gegenständen ergibt. Diese Form der Darstellung ist in Märchen üblich. So spricht Schweikle von „fehlenden[n] histor. und geographische[n] Bezügen", „Raum- und Zeitlosigkeit", „Handlungsstereotypen" und „typisierte[m] Personal" (1990: 292) im Märchen. Die hochgradig vernetzten und verdichteten Elemente des Märchens werden nicht ausgestaltet, was auch für die Brennnesseln gilt: „She saw that she must make twelve shirts from wild nettles, one for each of her brothers." (*TTWS*: 3) Die Darstellung der Brennnesseln, der Hemden und der Arbeitsschritte der Herstellung weist einen niedrigen Grad der Detailliertheit auf. Nur wenige Details beschreiben ihr Aussehen oder andere Eigenschaften. Die Brennnesseln sind durch die typischen Eigenschaften bestimmt, dass sie stechen und wild wachsen. Lediglich die Herstellung der Hemden besteht aus mehreren Schritten wie „harvesting, soaking, pulling out the fibers, spinning thread, weaving cloth, and cutting and sewing the shirts" (*TTWS*: 3). Verwendet werden nicht räumlich, zeitlich oder dinglich bestimmte Brennnesseln und Hemden, sondern typische, auf wenige allgemeine Eigenschaften reduzierte.

Die *Comments on the Story* des Kapitels „The Challenge" in *The Twelve Wild Swans* konstruieren anhand des Märchenmotivs der Brennnessel Pansignifikanz als zentrales Prinzip okkulter Erkenntnis. Pansignifikanz schließt sowohl das Spektrum der signifikanten Elemente als auch das der Formen ihrer Verknüpfung mit ein. Verschiedene Beziehungen zwischen den Brennnesseln des Märchens und denen des Kapitels sind nachweisbar. Diese Beziehungen integrieren unterschiedliche Elemente kulturellen Wissens in das okkulte Erkenntnismodell der zeichengesteuerten Kommunikation zwischen dem *Deep Self* der größeren und dem *Talking Self* der normalen Realität.

Eine erste Form der Verknüpfung, die des rein auf kulturellen Konventionen beruhenden literarischen Symbols, findet sich im deskriptiven Teil der *Comments on the Story*: „In fairy tales, shirts are souls. Rose is asked to weave new souls for her brothers, souls that can restore them to the human world." (*TTWS*: 186) Die Übertragung basiert nicht auf einer Eigenschaft der Brennnesseln, die als *Tertium*

Comparationis auf die Seele übertragen wird, sondern auf der Setzung einer kulturellen Konvention, speziell der literarischen Tradition des Märchens. Alle in der Populär-Esographie folgenden Ausführungen über die Seele des Menschen nehmen daher die Position der Brennnesselhemden im Märchen ein.

Eine zweite Form der Verknüpfung präzisiert die Idee der Seele und des Zugriffs darauf durch eine allegorische Auslegung von *Tertia Comparationis*.[298] Jede der Eigenschaften der Brennnesseln und der mit ihnen verknüpften Elemente wird ausgelegt. Die Dichte der Verweise ist hoch: „Nettles burn like fire, but the pain passes, leaving no damage behind. Rose is asked not to harm herself, but to bear pain. Soulweaving is a birth process, and birth is painful. But pain and silence can also be gateways into altered states of awareness." (*TTWS*: 188) Die Eigenschaft der Brennnessel, Schmerz zu verursachen, wird aufgerufen, mit der o.g. Setzung der Hemden als Seele verknüpft, über körperlichen Schmerz hinaus auf jede Form von Schmerz ausgeweitet und auf erweiterte Bewusstseinszustände übertragen, die durch den Bezug auf Geburt als generativen Akt betont werden. Starhawk und Valentine setzen mehrfach bei allgemeinem kulturellen Wissen wie den Eigenschaften von Brennnesseln und Geburt an, um den Bogen von der Herstellung von Brennnesselhemden zu okkulter Praxis als Erreichen erweiterter Bewusstseinszustände zu ziehen.

Eine dritte und vierte Form der Verknüpfung zeigen sich im Motiv der Stille. Stille ist keine Eigenschaft von Brennnesseln, sondern der Handlung, die damit verbunden ist. Rose muss im Märchen still arbeiten. Wie auch beim Schmerz wird die Stille im Märchen auf Sachbereiche übertragen. Die Sprecher des Textes greifen dabei jedoch lenkend in die Deutung ein, indem sie mögliche andere Auslegungen negieren: „As feminists, we have learned that silence can be oppression. […] But what kind of silence is Rose asked to keep? She is not asked to keep silence about abuse, oppression, or hidden secrets. […] Nor is she asked to conceal her identity, to keep silent on who she is." (*TTWS*: 188) Die Zusammenhänge der Narration werden verwendet, um eine Übertragung der Stille

[298] Nach Schulz ist die Allegorie wie das Gleichnis ein „sprachl. Gestaltungsmittel, bei dem eine Vorstellung, ein Vorgang oder ein Zustand (Sachsphäre) zur Veranschaulichung und Intensivierung mit einem entsprechenden Sachverhalt aus einem anderen, meist sinnl.-konkreten Bereich (Bildsphäre) verglichen wird." (1990: 182) Das Gleichnis konzentriert sich nur auf ein *Tertium Comparationis*, die Allegorie auf mehrere.

als *Tertium Comparationes* auf unerwünschte Sachbereiche zu verhindern. Dabei geschieht zweitens eine Rekonkretisierung der Stille auf neue Bildbereiche. Es geht schrittweise nicht mehr um Schweigen als Nicht-Sagen, sondern erst um Schweigen als Energie konservieren und dann um Schweigen als Wahrnehmen. Die Sprechinstanz rekonkretisiert den abstrahierten Sachbereich in eine Reihe neuer Bildbereiche:

> She is asked to enter into that state of solitude and receptivity where the great powers of life can speak to us. Her silence is that of the shaman who must learn to listen to realms of nature and spirit beyond human discourse, the silence of the healer, the counselor, the therapist, the journalist in whom we can safely confide. (*TTWS*: 188)

Die von außen befohlene und für das Weben von Hemden an sich nicht notwendige Stille im Märchen wird zu einer universalen und global anzutreffenden Kompetenz transformiert.

Fünftens schließen die Sprechinstanzen das Motiv der Brennnesseln an emische Geschichtsschreibung an:

> For women in ancient, earth-based cultures all over the world, making fabric and basketry from natural fibers would have been the most familiar sort of daily work. Once again this reminds us of the root word of our religion, *wic*, like *wicker*, because we are the ones who can weave new balance for the worlds. (*TTWS*: 189)

Eine idealisierte, erdverbundene Vergangenheit wird mit einer angeblichen Etymologie von ‚Wicca' verknüpft, die auf einer phonetischen Assoziation beruht. Die Brennnesselhemden des Märchens standen vorher symbolisch für Seelen, nun aber auch *pars pro toto* für alle Pflanzen, aus denen gewebt werden kann und gleichzeitig für alles das, was dem modernen Menschen verloren gegangen ist. Für den *Elements Path* wird letzteres als verlorengegangene Beziehung zur Natur konkretisiert.

Die *Comments on the Story* vermitteln mit diesen Formen der Verknüpfung die außertextuelle Wirklichkeit als pansignifikantes *interconnected web of life*.[299] Die schwache Detailliertheit der narrativen Elemente gibt ihnen erstens einen allgemeingültigen Charakter, der Prozesse der Abstraktion und Rekontextualisierung ermöglicht. Alles im Märchen bedeutet etwas. Elemente wie

[299] Allverwobenheit wurde schon in den klassischen Magietheorien als zentrales Prinzip der Magie beschrieben. So fasst Mauss die magischen Gesetze der Sympathie wie Kontiguität, Ähnlichkeit und Kontrast als magischen Pantheismus: „Alles ähnelt einander und alles berührt sich." (1978: 107) Mit seiner Differenzierung dieser Prinzipien könnten auch die o.g. Formen der Verknüpfung beschrieben werden. So ist z.B. die Abstraktion von Brennnessel zu Pflanze und die Rekonkretisierung zur Eiche eine Form von *pars pro toto* und *totum ex parte,* die Mauss als sympathetische Kontiguität bestimmt (vgl. 1978: 97f.).

Brennnesseln, Weben, Schmerz, Stille, die im Märchen nur kurz und ohne Details beschrieben werden, werden zu hochgradig und meist mehrfach semantisierten und vernetzten Zeichen. Wären diese Elemente stärker detailliert, würden die Prozesse der Auslegung erschwert. Die Reduktion auf wenige Eigenschaften hebt die narrativen Elemente zweitens als besonders signifikant hervor. Drittens verhindert diese Reduktion eine Erzeugung von unerwünschten Verknüpfungen. Hätte die Brennnessel im Märchen zehn Eigenschaften, müssten diese bei jeder Rekontextualierung mitbedacht werden, was die Komplexität und das Risiko unerwünschter Sinnherstellungen erhöht. Die Motive des Märchens ähneln hinsichtlich ihrer Detailliertheit Paraphernalia im magischen Ritual.[300]

Als Zwischenfazit lässt sich hinsichtlich der Konstruktion von Pansignifikanz in *Comments on the Story* formulieren: Die extreme Reichweite der Pansignifikanz zeigt sich im Spektrum der interdiskursiv verknüpften Elemente und der zulässigen Formen der Verknüpfung. Sie ergreift nicht nur kulturell marginalisierte, exotische Elemente, sondern auch allgemein bekanntes kulturellen Wissen. Die verknüpften Elemente umfassen allgemeingültige Aussagen über verschiedene Erfahrungen von körperlichem und seelischem Schmerz, die Handarbeit von Frauen in vormodernen Gesellschaften, auf dem gesamten Globus aufzufindende Varianten von Stille, die Natur und die Rolle von Frauen. Die Formen der Verknüpfung reichen vom auf Konventionen beruhenden Symbol über die Allegorie ins Allgemeinmenschliche und Überzeitliche bis hin zur Rekonkretisierung der Allegorie in neue Bildbereiche und der phonetischen Assoziation. Alles kann mit allem verknüpft werden, weil ganz unterschiedliche Formen der Verknüpfung zulässig sind. Die in *The Twelve Wild Swans* konstruierte Pansignifikanz ist Beispiel für die Funktion des okkulten Wissenssystems, eine solche Menge Verknüpfungsleistungen zu ermöglichen, dass es kein mit dem Subjekt unverbundenes Außen mehr gibt.

[300] „Von den als Symbolen ausgewählten Gegenständen halten die Magier immer nur einen einzigen Zug fest: die Frische, die Schwere, die Farbe des Bleis, das Hartwerden, oder die Weichheit der Tonerde, etc. Das Bedürfnis und der Drang, die den Ritus prägen, wählen nicht nur die Symbole aus und lenken ihre Anwendung, sondern sie begrenzen auch noch die Folgen der Annäherungen, die theoretisch ebenso unbegrenzt sein müßten wie die Reihen der Kontiguitätsassoziation. Weiterhin werden nicht alle Eigenschaften des Symbols an das Symbolisierte weitergegeben.“ (Mauss 1978: 102f.)

Programm von *The Twelve Wild Swans* ist jedoch nicht nur die textuelle Präsentation einer pansignifikanten Wirklichkeit, sondern die Transformation des konkreten Lebens des Lesers, die nicht durch Lesen geschehen kann, sondern nur durch eigene okkulte Praxis. Die *Comments on the Story* zeigen dem Leser zwar, dass er in Beziehung zu einer pansignifikanten Welt steht, ein unmittelbarer, erlebbarer Bezug ist dadurch noch nicht hergestellt. Das Potential dazu haben jedoch deontische Skripte, wie sich ebenfalls am Beispiel der Brennnessel nachvollziehen lässt.

Das deontische Skript „Meeting an Herbal Ally" integriert das Motiv der Brennnessel in die okkulte Praxis, die der Leser vollziehen soll. Es verwendet dazu die in Kapitel 3.4.2 als Elemente instruktiver Texte vorgestellten Variablen. Die zentrale Variable des ersten deontischen Skripts im *Elements Path* ist gleichnamig *An Herbal Ally*. Der Leser soll in den Energiekörper einer Pflanze eindringen und so neues Wissen erlangen. Der Bezug zwischen dieser Variable und der Brennnessel des Märchens beruht nicht auf dem Stechen als *Tertium Comparationis*, da explizit dazu angewiesen wird, keine giftigen oder stechenden Pflanzen auszusuchen. Grundlage der Verknüpfung ist die Abstraktion von Brennnessel zu Pflanze: Weil die Brennnessel des Märchens eine Pflanze ist, so die Logik des Textes, kann jede Pflanze als *Herbal Ally* die Brennnessel des Märchens sein. Das deontische Skript liefert keine Beispiele für die Variable, dies wird jedoch direkt im Anschluss von einem Erlebnisbericht übernommen, in dem sich jemand in eine Eiche versetzt (vgl. *TTWS*: 191). Erlebnisberichte können somit neben ihrer evidenzstiftenden Funktion auch die Funktion haben, Variablen deontischer Skripte zu exemplifizieren.

Praktiziert der Leser dieses deontische Skript, werden zahlreiche Aspekte seiner unmittelbaren Erfahrungswirklichkeit in die evolutionäre und teleologische Struktur des Märchens integrierbar. Erstens wird das aus der Kommunikation mit der Pflanze gewonnene Wissen als Schritt der evolutionären Entwicklung mit dem Ziel persönlicher Ganzheit verstanden. Erfährt der Leser etwa von einem Pflaumenbaum, dass er zur Familie der Rosengewächse gehört, ist dieses Wissen ein Schritt auf dem Weg zu Ganzheit. Zweitens beinhaltet die okkulte Praxis auch die sinnliche Erfahrung des Ereignisses, Gerüche, Haptik und Geschmack des

Herbal Ally. Da der *Elements Path* die Einübung okkulter Techniken zum Ziel hat, ist drittens auch der erprobte Wissenssinnzusammenhang ein Schritt in dieser Entwicklung. Da die instruierenden Instanzen nicht vorgeben, welche Pflanze verwendet werden soll und welches Wissen aus ihr zu gewinnen ist, ist das Erlernen der Methode der primär vom Text angestrebte Lernerfolg, auf dem der weitere *Elements Path* aufbaut. Viertens knüpft das deontische Skript an Erinnerungen an die Vergangenheit des Lesers an. Die Abstraktion von der Brennnessel des Märchens zum *Herbal Ally* ermöglicht eine Rekontextualisierung in jeden historischen Zusammenhang:

> Whether you are a woman or a man, your ancestors closely observed and worked with plants for much of their waking life, and their knowledge is coiled tightly inside each of your cells and is your rightful inheritance. Breathe your reliance on the wisdom of the grandmothers into the scarf, and then pull it over your head. (*TTWS*: 190)

Die Brennnessel ist nicht nur jeder konkret dingliche *Herbal Ally*, aus der der Leser in der Gegenwart Wissen gewinnt, sondern wird in der Variable *your ancestors' plants* konkretisiert, ohne jedoch Beispiel zu werden. Nur der Leser kann sich erinnern, wer seine individuelle Ausprägung der Vorfahren und was die damit zusammenhängende Variable *their knowledge* ist. Fünftens ist der Körper des Lesers begründendes Bindeglied zwischen dem aus dem *Herbal Ally* generierten Wissen und der Vergangenheit. Es sind „your cells", in denen das Wissen der Vorfahren gespeichert ist. Sechstens wird über die Variable *your reliance on the wisdom of the grandmothers* ein Gefühl aufgerufen und durch das Atmen in den Schal verdinglicht.

Die in den *Comments on the Story* durchgeführte ausweitende Transformation des Märchenmotivs wird folglich im deontischen Skript „Meeting an Herbal Ally" aufgegriffen, um eine sinnhafte Einbettung unterschiedlicher Elemente der Erfahrungswirklichkeit des Lesers in die telelogische und evolutionäre Struktur zu ermöglichen. Die Varianten der Brennnessel als Variablen im deontischen Skript leistet eine sinnhafte Verknüpfung von aus einem Ereignis gewonnenen theoretischem Wissen über Eigenschaften einer Pflanze, den dabei erlebten Sinneseindrücken, der dabei angewandten Wissenssinnzusammenhänge der okkulten Praktik, Erinnerungen an die Vorfahren des Lesers sowie deren Wissen, seinem Körper und dem Gefühl des Vertrauens auf diese Vorfahren. Die kausale Kette der Integration ist lang: Das aus der Pflanze gewonnene Wissen ist wiedererwachtes Wissen der Vorfahren, weil es auch Pflanzen waren, mit denen

diese gearbeitet haben und weil Wissen im Körper vererbt wird und weil das Vertrauen auf dieses Wissen bei der okkulten Praxis in den Schal geatmet wurde. Und weil die Brennnessel des Märchens auch Pflanze ist, ist jedes aus der okkulten Praxis gewonnene Wissen Zeichen einer persönlichen Entwicklung, die Teil einer Wiederherstellung globaler Ganzheit ist.

Zusammenfassend kann gesagt werden: *The Twelve Wild Swans* verknüpft Varianten des Motivs der Brennnessel durch verschiedene Formen der Beziehung und über verschiedene Gattungen hinweg, um ein pansignifikantes *interconnected web of life* zu entwerfen. Die Brennnessel als stark unbestimmtes Motiv eines fiktionalen Märchens wird in den *Comments on the Story* in eine Theorie okkulter Erkenntnis überführt, die aus Formen der Bezugnahme heraus die Sinnhaftigkeit verschiedener Phänomene für den Leser zeigt. Dazu gehören verschiedene Aussagen kulturellen Wissens über Flora, Weltgeschichte und allgemeinmenschliche Erfahrung. Das deontische Skript verwendet die gleichen Formen der Verknüpfung, um sinnliche Wahrnehmung, in okkulter Praxis erworbenes Wissen, Erinnerungen und Wissen über den eigenen Körper sinnhaft vernetzbar zu machen. So werden all diese Elemente in die evolutionäre, teleologische und unabgeschlossene Struktur des Märchens integriert, was sie mit den Sinnleistungen dieser Struktur wie der Nivellierung des Zufalls und Positivierung des Lebens ausstattet.

Um zu beschreiben, wie weit sich das pansignifikante, interdiskursive und leserorientierte *interconnected web of life* in *The Twelve Wild Swans* vollends erstreckt, müssten alle Motive des Märchens in allen drei *paths* betrachtet werden. Die Tatsache, dass die o.g. verknüpften Elemente und die Formen der Verknüpfung anhand eines einzelnen Motivs in einem einzelnen *path* gezeigt werden, lässt erahnen, welch gigantisches Netzwerk der Gesamttext entwirft. Allein die Brennnessel taucht noch mehrmals im *Inner Path* und *Outer Path* auf. Dabei werden oft Pflanzen verwendet, teilweise Gedanken an Pflanzen, teilweise sogar eigentliche Brennnesseln als Konstante im deontischen Skript. Trotz der durch die Pansignfikanz potentiell unendlichen Menge von Elementen und Verknüpfungen ist das Ziel des Programms festgesetzt: „If we truly experience all life as interconnected, then we must be concerned with what happens to the rain

forests of Brazil and the topsoil of Iowa, to the child suffering in a sweatshop in Asia as well as the homeless child on our city streets.“ (*TTWS*: XVII) Wenn der dritte, *Outer Path* zwingend aus Aktivismus im sozialen, ökologischen oder politischen Bereich bestehen muss, kann der *Inner Path* so individuell nicht sein. Die Erfahrung von Ganzheit muss immer ähnliche Konsequenzen haben, damit sie „true“ ist. Trotz nahezu unendlich ausdehnbarer Pansignifikanz führen alle Wege zum gleichen Ziel.

The Twelve Wild Swans betreibt somit die universale Ökologie, die das okkulte Wissenssystem in der späteren, globalisierten Wicca-Religion zum Programm hat. Die Architektur des Textes, d.h. die Vorlagerung des Märchens, die Auslegung seiner Motive *Comments on the Story* und die Überführung in Variablen deontischer Skripte realisiert erstens eine interdiskursive Reintegration von marginalisiertem und nicht marginalisiertem kulturellem Wissen. Zweitens ermöglicht der Text eine Ökologie des Subjekts, deren Ziel die Reintegration von Bewusstseinsanteilen ist, die durch die Dominanz des *Talking Self* über *Younger Self* und *Deep Self* marginalisiert wurden. Die Ökologie des Subjekts steht drittens im Zuge einer gesellschaftlichen und kulturellen Transformation, die durch soziales Engagement des Subjekts erreicht werden soll.

Das gattungsspezifische kulturökologische Funktionspotential der Populär-Esographie *The Twelve Wild Swans* liegt in der Konstruktion der einzelnen Ökologien, aber auch in deren struktureller Orchestrierung zu einer universalen Ökologie. Durch die verschiedenen Gattungen in *The Twelve Wild Swans* bleibt jeder Schritt in jeder Ökologie Teil des evolutionären und teleologischen Programms. Die strukturbildende und sinnstiftende Kraft des narrativen Märchens verknüpft die deskriptive Theorie okkulter Erkenntnis in *Comments on the Story* mit der Evidenzbehauptung von Erlebnisberichten, dem Vergangenheitsbezug von *Emic Histories* und der instruktiven, erfahrungsgenerierenden Funktion deontischer Skripte. Die Typizität der Märchenmotive ermöglicht deren Verwendung in deskriptiven, aber auch neuen narrativen und instruktiven Zusammenhängen, aus denen Pansignifikanz konstruiert wird. Diese Pansignifikanz, bei Zapf als „*Everything is related to everything else*“ (2005: 60) bezeichnet, ist Grundlage jeder Ökologie. In Starhawks und Valentines Variante

des okkulten Wissenssystems erstreckt sich „everything“ vom Subjekt bis zur Welt, von der normalen Realität bis zur größeren und göttlichen Realität und von der Vergangenheit der Weltgeschichte bis zur Zukunft des Lesers. Ginge man davon aus, dass „M12S“ trotz seiner Repragmatisierung noch eine entpragmatisierte Fiktion ist, kann man davon ausgehen, dass auch imaginäre Anteile im Sinne Isers integriert werden.

7 TAMARIN LAUREL − DIE NARRATIVE KONSTRUKTION OKKULTEN WISSENS IN DER DOPPELKONZEPTION VON *INITIATION AT BELTANE* (ESOTERISCHER ROMAN, 2002) ALS FIKTION UND INSTRUKTION

> „I have described this work of self-knowledge and improvement as ‚magical training', but it could as easily be termed ‚life enhancement'."
>
> (*IaB*: 11)

Tamarin Laurel gehört nicht zu den historisch relevanten Autoren der Wicca-Religion wie Gardner, Farrar und Starhawk. Als Besitzerin eines Online-Anbieters von Büchern, Devotionalien und Paraphernalia mit ca. fünf Millionen Dollar Umsatz im Jahr 2002 ist sie am wachsenden Markt der Esoterik beteiligt (vgl. Stevenson 2007). Laurel vertreibt weltweit an Kunden aus neuheidnischem, aber auch shintoistischem und katholischem Hintergrund. Auch in ihrem esoterischen Roman *Initiation at Beltane* treffen verschiedene Traditionen aufeinander. Okkultes Wissen der Traditionen *Faery*, *Celtic Shamanism* und *Witchcraft* wird ohne eine apologetische Selbstpräsentation der Wicca-Religion verarbeitet. Die Verarbeitung von kritischen Anfragen an die Wicca-Religion, die schon in *The Twelve Wild Swans* nicht mehr dominante Zielsetzung ist, rückt aus dem Fokus. Laurels Roman antwortet weder auf Probleme der Entwicklung der Wicca-Religion noch auf Anfragen an andere okkulte Traditionen. Sie legt vielmehr einen esoterischen Roman vor, der sich von allen Texten der bisher untersuchten Autoren durch eine radikale Fokussierung auf das Innere des Subjekts unterscheidet.

Diese Fokussierung schlägt sich darin nieder, dass *Initiation at Beltane* im Gegensatz zu allen bisher untersuchten Texten zum Teil esoterischer Roman und deontisches Skript gleichzeitig ist:

> This novel can also be used as a training manual for both beginners and advanced practitioners of magic, offering insights usually available only in advanced magical working groups. A special index of techniques provides a basis for further development in solitary or group spiritual practice. You decide whether this book will be a glimpse into a realm of magic and legend, or a work of visionary fiction. (Laurel 2002: U4)

Das Werk verwendet nicht nur Anhänge und andere Paratexte zur Vermittlung von Instruktionen für okkulte Praxis. Es ist auch der Haupttext des Romans selbst, der in zahlreichen Abschnitten als Instruktion für okkulte Praxis fungieren kann. Mit Blick auf Kulturökologie formuliert entwirft der Roman im Sinne eines

imaginativen Gegendiskurses eine radikal andere Wirklichkeit, die nach okkulten Prinzipen funktioniert und durch okkultes Wissen erschlossen werden muss. Als Instruktion kann der Text alternativkulturelle Ereignisse erzeugen, d.h. Momente, in denen die allgemein anerkannte Wirklichkeitsordnung nicht mehr gilt. Die Analyse erfasst diese doppelte Konzeption als Fiktion und Instruktion anhand von drei Fragestellungen.

Erstens sollen die Darstellungsverfahren gezeigt werden, die die doppelte Konzeption und die zugehörigen Geltungsansprüche erzeugen. Angesichts von Ronens Diktum scheinen Fiktion und Instruktion unterschiedlichen Sphären anzugehören: „Yet, it is obvious that possible worlds are indeed non actualized but *actualizable* […], whereas fictional worlds are non-actualized in the world but also *non-actualizable*, belonging to a different sphere of possibility and impossibility altogether." (Ronen 1994: 51) Deontische Skripte in Populär-Esographien, die sich durch deontische Möglichkeit als eine aktualisierbare Form der Möglichkeit auszeichnen, wurden im bisherigen Gang der Untersuchung stets von Fiktionen unterschieden. Der Zugang zu Fiktionen ist nicht physisch möglich: „[…] fictional worlds are epistemologically accessible but physically inaccessible from the real world." (Ronen 1994: 94). Das okkulte Wissen einer Fiktion, so das bisherige Argument, ist daher nie vom Leser erlebbar, da er es erst aus den Ereignissen heraus abstrahieren, schematisieren und repragmatisieren müsste, um aus den Ereignissen einen Wissenssinnzusammenhang herauszuarbeiten. Selbst in *The Twelve Wild Swans* ist das fiktionale Märchen zwar Vorlage für die deontischen Skripte, aber immer noch auf eine Übersetzung von fiktiven Elementen in deontisch-mögliche Variablen angewiesen. Zu fragen ist, welche Darstellungsverfahren von *Initiation at Beltane* die Doppelkonzeption als Fiktion und Instruktion realisieren und welche Wege des Zugangs Laurel entwirft. Da der Unterschied zwischen Fiktion und Instruktion nicht nur auf paratextuellen Signalen, sondern auch auf verschiedenen Darstellungsverfahren und der Gestaltung des Wirklichkeitsbezugs beruht, wird die doppelte Zielsetzung von *Initiation at Beltane* auf diesen Ebenen betrachtet.

Die zweite Fragestellung wird im Zuge der ersten behandelt, da sie eng mit ihr zusammenhängt. Wenn *Initiation at Beltane* über einen Haupttext verfügt, der

stellenweise Fiktion und Instruktion ist, ist zu fragen, warum das Werk einige okkulte Techniken zusätzlich als deontisches Skript im Paratext vermittelt. Es kann unnötig erscheinen, eine Praxis zwei Mal praktizierbar zu transportieren. Die Untersuchung dieser Frage gibt weitere Einblicke in das Konzept okkulter Erkenntnis, das der Doppelkonzeption des Werks zugrunde liegt.

Drittens wird zusammenfassend mit Blick auf die Narreme nach Wolf diskutiert, inwiefern *Initiation at Beltane* vom prototypischen Erzählen abweicht. Gezeigt wird, dass der esoterische Roman aufgrund seiner doppelten Zielsetzung prototypisches Erzählen nicht aufrechterhalten kann. Die Auseinandersetzung mit den Narremen präzisiert, in welchen Aspekten die Abweichung auftritt.

7.1 Paratextuelle Setzung des doppelten Geltungsanspruchs und praxislenkende Instruktionen zur Generierung und Verknüpfung von unbewusstem *self-knowledge*

„Whatever it took, I had to embrace a giant definition of self."
(*IaB*: 429)

Initiation at Beltane verwendet einen mehrfach unterteilten paratextuellen Apparat, um den doppelten Geltungsanspruch des okkulten Wissens zu setzen und die notwendigen Prozesse der Erkenntnis mit Blick auf die Lektüre und die Praxis des Textes zu erklären. Die Gattungsbezeichnungen „novel" und „training manual" setzten den doppelten Geltungsanspruch im Klappentext. Das „Foreword" elaboriert, welche Form okkulten Wissens der Text enthält. Als „template" (*IaB*: 11) und „model" (12) für „self-knowledge" (11) enthält er ein Wissen, das für eine „journey" (11) der Selbsterkundung und -verbesserung brauchbar ist. Wahrheit und Brauchbarkeit dieses Wissens werden über Verweise auf okkulte Traditionen und Danksagungen betont. Der Text bezeichnet das Wissen als von zeitgenössischen Okkultisten modernisierte „strands of ancient wisdom from Faery tradition, Celtic shamanism, Witchcraft, and Arthurian legend" (*IaB*: U4). Gruppen wie die *Reclaiming Tradition* und Individuen wie Z [sic] Budapest haben der Sprechinstanz nach Aussage der Paratexte ermöglicht, Wissen zu erlangen, das sie legitimiert, „an excellent setting of magical exploration" (*IaB*: 12) im Rahmen eines Instruktionsvertrages zu präsentieren.

Der Text erscheint so als ein Destillat von Erfahrungen des Autors und überliefertem Wissen verschiedener Traditionen. Auf die Faktizität einiger „real events“ (*IaB*: 13) wird hingewiesen, eine Dokumentation faktischer Ereignisse ist jedoch nicht Zielsetzung, da darin kein *self-knowledge* enthalten wäre, sondern fremde Evidenz.

Der Erkenntnisweg zum Erreichen dieses *self-knowledge* ist die Generierung und Verknüpfung von Zeichen eines okkulten Konzepts des Selbst. Laurel nennt es Magie: „Magical work depends on knowing yourself and how you relate to the wider world of spirit.“ (*IaB*: 341) Sie räumt ein, dass es nicht notwendig wäre, diesen Begriff zu verwenden (vgl. *IaB*: 468). Das Magiekonzept fokussiert auf den psychologischen Sinnzusammenhang, was die Grenzziehung zur nicht okkulten Psychologie erschwert. Sich selbst zu erkennen ist auch deren Ziel. Bei Laurel beinhaltet „the wider world of spirit“ (*IaB*: 341) jedoch eine größere Realität, die im Sinne des okkulten Sinnzusammenhangs über etische Vorstellungen von Psyche hinausgeht. Laurels Konzept des Selbst als größere Realität ähnelt dem von Starhawk und Valentine vorgestellten Modell von *Talking Self*, *Younger Self* und *Deep Self*, ohne dessen terminologische und konzeptionelle Klarheit zu erreichen (vgl. 6). Laurel nennt „conscious mind“, „subconscious mind“, aber auch „mind“ und „soul“ sowie „mental, emotional, and spiritual systems“ (*IaB*: 442) als Ebenen des Selbst. Überwiegend betont sie das Unterbewusstsein. Okkulte Praxis soll Zeichen eines Selbst generieren, das im alltäglichen Leben nicht zugänglich ist, da es in unbewussten Ebenen der größeren Realität liegt. Die okkulte Übertretung zeigt sich im Status der bezeichneten unterbewussten Elemente und in den zulässigen Zeichensystemen:

> A magician must learn to be aware of the avenues and patterns by which subtle forces move through life and learn to control them. Traditionally, symbol systems, such as tarot, numerology, astrology, or Quabbalah, have been used to help understand and direct these kinds of subtle powers. […] But it is very important to recognize the symbol systems that you already use in your life and mind. These systems create the connections that shape subtle forces affecting your life. (*IaB*: 441)

Die zu organisierenden Zeichen stehen für „powers“ und „forces“, die das Leben bestimmen. Die Grenzüberschreitung ins Okkulte liegt im Status und im Potential dieser Kräfte. So werden z.B. Träume nicht nur wie in der Psychoanalyse üblich als Zeichen für Befindlichkeiten wie Wünsche oder Traumata betrachtet, sondern auch als Zeichen zukünftiger Ereignisse oder vergangener Ereignisse vorheriger Inkarnationen (vgl. *IaB*: 83f.). Auch das Betreten der Träume von anderen

Subjekten beruht auf der okkulten Annahme einer größeren Realität. Mentale Phänomene wie Träume, Assoziationen und Imaginationen sind nicht an ein geschlossenes und isoliertes Selbst gebunden, sondern stehen als Zeichen für Kräfte eines erweiterten, vernetzten Subjekts, „a giant definition of self" (*IaB*: 429).

Wie auch Starhawks und Valentines *The Twelve Wild Swans* dient *Initiation at Beltane* somit einer Ökologie des Selbst im Sinne einer Generierung und Verknüpfung von Zeichen eines unbewussten *self-knowledge* zur Wiederherstellung einer verlorenen Ganzheit. Das Ende von „Appendix C" fasst den Gegenstandsbereich der Wiederherstellung zusammen:

> After you have tried using bits of this novel as tools for personal insight and growth, you may find you can do the same with bits from any other book. Try to build a regular practice of self-discovery from the suggestions in this appendix. You'll improve your ability to mine extra depth and content from even the smallest events in life. (*IaB*: 468)

Selbstreflexivität und Sinnherstellung, die Kernkompetenzen des okkulten Wissenssystems, sollen vom Text geschult und auf alle Lebensbereiche ausgedehnt werden, bis keine nicht signifikanten Ereignisse mehr existieren. Dies ermöglicht die Nivellierung des Zufalls und die Positivierung des Lebens, die Funktionen des okkulten Wissenssystems als Lebenswissen. Das Subjekt gilt als Zentrum eines universalen Netzwerkes. Während bei Starhawk und Valentine die Ökologie des Selbst im *Outer Path* jedoch im Zuge einer Transformation der Kultur steht, die durch Umweltschutz, Feminismus und politischen Aktivismus hergestellt werden soll, bleibt die Konzeption von Laurels Werk auf die Wiederherstellung des Subjekts beschränkt.

Die paratextuelle Lenkung des Lesers besteht dementsprechend in Instruktionen darüber, wie er anhand des Textes Zeichen des unbewussten *self-knowledge* generieren und deuten kann. Die Lektürelenkung ist Praxislenkung. Die Möglichkeiten des Zugriffs auf den Text durch okkulte Praxis lassen sich wie folgt zusammenfassen:

	Form der Praxis	Textgrundlage
1	Preparation for ritual	Appendix A
2	Meditative Induction	Haupttext oder Grafik in Appendix A
3	Guided Meditation (Journey)	Haupttext oder Appendix B
	ODER	
	Technique/Experiment	Haupttext
	ODER	
	Question	Haupttext oder Appendix C
	ODER	
	Mental Filter	Appendix C

Dar. 10: Möglichkeiten zur okkulten Praxis von *Initiation at Beltane*

Laurel empfiehlt dem Leser, zuerst anhand verschiedener Vorbereitungen einen vom Alltag getrennten Raum zu schaffen und sein Bewusstsein damit einstimmen.[301] Die Instruktionen dafür sind nur im „Appendix A" zu finden. Darauf soll eine *Meditative Induction* folgen, die aus dem Haupttext oder aus dem „Appendix B" entnommen werden kann. Letzterer enthält dafür die Grafik eines spiralförmigen Labyrinths, die der Leser ansehen und mit dem Finger nachfahren soll, um einen meditativen Bewusstseinszustand zu erreichen. Ist der meditative Zustand induziert, folgt als nächster Schritt die eigentliche zeichengenerierende Praxis, die aus verschiedenen Kategorien ausgewählt werden kann. Der Paratext empfiehlt, den jeweiligen Textabschnitt langsam und mit Pausen vorzulesen, das Vorlesen aufzunehmen und es dann zur Meditation abzuspielen oder es von jemand anders vorlesen zu lassen (vgl. *IaB*: 459f.). *Mental Filters* und *Questions* benötigen als textuelle Basis nur einen Satz. *Techniques*, die nicht trennscharf von *Experiments* unterschieden werden, haben neben dem Haupttext keine zusätzliche Variante im Paratext.

Im Vergleich zur paratextuellen Praxislenkung ist die Lenkung der nicht praktizierenden Lektüre als Roman wenig ausgeprägt. Vor und nach dem Haupttext steht die okkulte Praxis im Vordergrund. Es gibt keine paratextuelle Aufforderung zur Beurteilung der vermittelten Evidenz oder der Faktizität von Wissenselementen wie etwa in Gardners *High Magic's Aid*.

Dennoch erzeugt die paratextuelle Betonung der Brauchbarkeit des okkulten Wissens hinsichtlich der Romanlektüre eine Selbstreflexivität des Lesers. Dies geschieht durch die performative Erzeugung eines Anfangsmomentes:

[301] Das Schaffen dieses Raumes ähnelt der in Wicca üblichen Kreiskonstruktion. Die in Wicca üblichen *Lords of the Watchtowers* werden nicht genannt, stattdessen beliebige „sources of energy" (*IaB*: 446).

> The reader is invited to enter this setting and experience the journey. Open up to the mysteries within yourself and abroad in the universe. As the motto of my high school phrased it, ‚Behold, I have set before you an open door.' Open the door of your mind to explore the mythic journey that weaves through everyday life. (*IaB*: 12)

Erzeugt wird mit diesen Worten eine Fiktion, die auch Instruktion sein kann. „[To] enter" und „experience" stehen sowohl für die Lektüre als auch für die Praxis des Textes. Selbst wenn der Leser den Text nie praktiziert, ist er durch eine performativ erzeugte offene Tür in eine erzählte Welt gegangen, die für sein Bewusstsein steht, da sie auch Gegenstand einer Instruktion ist. Damit wird Selbstreflexivität hinsichtlich des Protagonisten und der mit der Lektüre bereisten Welt erzeugt.

7.2 Die Gestaltung von Erzählsituation und Figurenperspektive als Inszenierung einer Amnesie des Subjekts

> „Listeners were meant to go on the journey with the hero of the tale."
>
> (*IaB*: 11)

Initiation at Beltane inszeniert durch die Erzählsituation und Gestaltung der Figurenperspektive eine Amnesie des Protagonisten, die für die Situation des Lesers steht. Laurel stellt den Bezug explizit her: „It can be surprising how little we know of ourselves in a spiritual sense. In the story, Morgan's amnesia is a metaphor for that spiritual ignorance." (*IaB*: 441) Das unbewusste *self-knowledge* entspricht dem Nicht-Wissen der Amnesie.

Die Erzählsituation trägt zur Inszenierung einer vollständigen Amnesie bei. In Kapitel 3.3.2 wurde bereits erarbeitet, dass eine autodiegetische, d.h. als einziger Protagonist stark involvierte Erzählinstanz vorliegt. Sie tritt weder als Mentor okkulten Wissens auf noch als Rekonstrukteur der eigenen Biographie mit einem zeitlichen Abstand zwischen erzählendem und erzähltem Ich, so wie es im klassischen autobiographischen Erzählen zur Darstellung einer Reifung üblich ist. Das erzählende Ich in *Initiation at Beltane* ist überwiegend neutral, da jeder Bezug auf eine Erzählgegenwart, von der aus die Suche nach Wissen retrospektiv erzählt wird, einen höheren Wissensstand der Erzählinstanz voraussetzen würde. Die Amnesie wäre von der Erzählgegenwart her nicht mehr vollständig.

Auch die Perspektiveninhalte des erzählten Ichs inszenieren eine vollständige Amnesie. Nach Surkamp umfasst die Figurenperspektive wie in Kapitel 3.5.3 bereits angesprochen

> das Wirklichkeitsmodell einer literarischen Figur, d.h. die Gesamtheit aller inneren Faktoren (z.B. psychische Dimension, Werte, Deutungsschema) und äußeren Bedingungen (z.B. biographischer Hintergrund, kulturelles Umfeld, situativer Kontext), die in die von dieser Figur entworfenen subjektiven Ansichten von der fiktionalen Welt und in jede ihrer Handlungen eingehen und die Motivationsstruktur, Bedürfnisse und Intentionen dieser Figur wesentlich bestimmen. (Surkamp 2003: 41)

Aufgrund der Amnesie ist der Protagonist ein Mann ohne innere Eigenschaften. Sowohl die psychische Dimension mit Werten und Deutungsschema als auch die äußeren Faktoren wie biographischer Hintergrund, kulturelles Umfeld und situativer Kontext sind von der Amnesie betroffen. Er kommt aus einem Unbekannten, ist sich unbekannt und betritt eine ihm unbekannte Welt. Das einzige Bedürfnis ist, *self-knowledge* und Wissen über die Welt zu erlangen. Sogar seinen Namen kennt er nicht. Die Suche des Namens ist Ausdruck der Selbstsuche und der notwendigen (Re-)Konstruktion des Selbst. In *Initiation at Beltane* sind Namen keine vorgängigen Setzungen der Eltern, sondern selbstgewählte Setzungen, die zeichenhaft für Aspekte der Identität wie Qualitäten des Subjekts oder Funktionen im Kosmos stehen.[302] Die Amnesie des Protagonisten ist umfassender als die spirituelle Amnesie des Lesers, dennoch sind beide in einem Zustand, in dem sie sich selbst nicht vollständig kennen. Der Leser kennt zwar seinen biographischen Hintergrund, soll ihn aber neu auf Zeichen befragen, die unbewusste Kräfte des *self-knowledge* in der größeren Realität erschließen können. Die erzählte Welt des Romans ist ihm ebenso unbekannt wie der Figur, was mit der im nächsten Kapitel vorgestellten Semantisierung des Raumes als Selbst zusammenhängt.

Diese leere Perspektive ist eine Grundlage für die Doppelkonzeption von *Initiation at Beltane*. Sie begründet erstens die Dominanz innerer Handlungen im Roman. Der Protagonist muss häufig ins eigene Selbst reisen, um die Amnesie durch *self-knowledge* zu ersetzen. Zweitens verringert die Leere der Perspektive die Differenz zwischen fiktivem Perspektiveninhalt und abstrahierter deontisch-möglicher Variable. Aus der leeren Perspektive des Protagonisten müssen nur

[302] Man kann davon ausgehen, dass auch die in den Danksagungen erwähnten „Wilow Fire Zachubi“ und „Evergreen“ (*IaB*: 13) selbstgewählte Namen sind. Starhawks Pseudonym ist wahrscheinlich der bekannteste selbstgewählte Name der westlichen Esoterik.

sehr wenige Bewusstseinsinhalte durch Abstraktion nivelliert werden, damit der Leser seinen Platz, den des Wissenssuchers, einnehmen kann. Wäre er mit präzisem biographischen Hintergrund, speziellen Motivationen oder bestimmten inneren Eigenschaften ausgestattet, wäre der Protagonist als Variable für den praktizierenden Leser mit einem vollständig anderen biographischen Hintergrund nur eingeschränkt brauchbar.

Für die Notwendigkeit der Amnesie für die Doppelkonzeption spricht auch, dass sie der Roman zu Beginn verstärkt und dann aufrechterhält. In den ersten Kapiteln des Romans werden häufig keine Antworten gegeben, sondern nur noch mehr Fragen aufgeworfen. Fragen des Protagonisten an Figuren werden durch weitere Fragen auf das Selbst des Protagonisten bezogen:

> „Why am I here?" I asked. „Because someone chose you to be here," […]
> „Who chose me?" At this he looked over at me, surprised. „Your benefactor must be a secret for now, it you do not know who it is. But I am sure you will learn the answer in time." „Well, why was I chosen?" He grinned. „The answer to that question is always ‚For qualities or potential you have exhibited.'" (*IaB*: 16)

Die Frage nach einem äußeren Phänomen, einer anderen Figur, wird mit inneren Kräften des Protagonisten beantwortet, die er noch erforschen muss. Der Text verhindert eine Ausbildung und Präzisierung von Perspektivenanteilen. Dies wird bis zum Ende des Textes beibehalten. Im letzten Kapitel, „Epilogue – What have I done", bilanziert der Protagonist seinen Erkenntnisgewinn im Vergleich zum Beginn seiner Amnesie hinsichtlich der Frage: „Tell me what you know about yourself now." (*IaB*: 432) Die Antworten darauf sind kurz, abstrakt und alle mit Fragen verbunden. Sie geben keinen biographischen, raumzeitlich verortbaren Hintergrund der Figur. Die Amnesie ist nur „partly lifted" und selbst die erreichten Erkenntnisse zweifelt der Protagonist an: „[…] I still doubted that I could trust what I *thought* I knew about myself." (*IaB*: 432). Nach Monaten in der Welt von Ezmereld hat er nur abstrakte Fragmente einer als unzuverlässig charakterisierten Erkenntnis erlangt.

Einen erheblichen Erkenntnisgewinn erzielt der Protagonist dagegen in einem Bereich der Perspektive, in dem auch der Leser nach Lektüre und Praxis des Romans einen Wissenszuwachs zu verzeichnen hat: okkulte Wissenssinnzusammenhänge und die Evidenz für deren Wirksamkeit sowie teilweise für deren Reproduzierbarkeit. Genannt werden „to meditate" (*IaB*: 321),

„astrally project“ (432), und „shapeshift“ (432), die beiden letzteren hat der Protagonist jedoch nur als sich nicht intentional wiederholende Ereignisse erfahren. Als brauchbares Zeichensystem wird das Tarot betont (vgl. *IaB*: 437), als besonders inspirierende okkulte Traditionen *Witchcraft* und *Faery* (vgl. 436). Die Sprache des Protagonisten, die mit Konzepten dieser okkulten Systeme durchsetzt ist, zeigt ebenfalls seinen Wissenserwerb. Er weiß am Ende des Romans daher das, was auch der Leser im Fall der Lektüre und okkulten Praxis gelernt hat. Den Protagonisten stark individualisierende und raumzeitlich-kontextualisierende Perspektivenelemente wie biographischer Hintergrund, soziokultureller Kontext und Motivationen werden bis zum Ende des Romans minimal gehalten.

7.3 Wirklichkeitsbezug und Detailliertheit von räumlichen Gegebenheiten, Dingen und Figuren als Mittel der doppelten Semantisierung der erzählten Welt als verräumlichtes und verschachteltes Selbst

„But how was I in two places at once?“
(*IaB*: 427)

Wie auch der Protagonist weisen narrative Elemente wie räumliche Gegebenheiten, Dinge und Figuren in *Initiation at Beltane* einen sehr allgemeinen Wirklichkeitsbezug und eine geringe Detailliertheit auf. Die Welt von Ezmereld wird nicht räumlich und zeitlich verortet. Einige Elemente des Interieurs wie Computer (vgl. *IaB*: 81) weisen zwar auf das Ende des 20. oder Anfang des 21. Jahrhunderts hin, es bleibt jedoch offen, ob Ezmereld auf der Erde oder in einer anderen Dimension spielt. Obwohl der Text faktische Wissensbestände von okkulten Traditionen wie *Witchcraft* und *Faery* verarbeitet, verankern wenige spezifische Wirklichkeitsbezüge wie etwa die auf den berühmten Okkultisten Edgar Cayce (vgl. *IaB*: 84) dieses Wissen in diesem Zeitraum. Spezifische räumliche Realitätsreferenzen umgeht der Text, wie es beispielsweise in der Frage des Protagonisten nach seinem Standort der Fall ist: „‚Okay, just tell me where I am‘. ‚This is Ezmereld, University of Esoteric Knowing, which includes the school of Transformations, Otherworldy Seminary, and Academy of Applied Magics.‘“ (*IaB*: 17) Statt einer geographischen Verortung wird mit Sektionen der Universität geantwortet, die für Teilbereiche okkulten Wissens stehen. Der

Roman enthält eine große Menge an Schauplätzen, die nicht in der außertextuellen Wirklichkeit verortet werden.[303] Darunter sind auch dem etischen Leser unmögliche Orte wie etwa das Reich der Fey. Das Ziel des okkulten Programms von *Initiation at Beltane* zeigt sich somit in der Gestaltung des Wirklichkeitsbezuges. Ziel ist nicht das Aufzeigen von Missständen der außertextuellen Wirklichkeit, wie z.B. Starhawk und Valentine es im Rahmen ihrer kulturellen Ökologie anstreben. Auch die Rechtfertigung der Wicca-Religion, die ohne ein gewisses Maß an Realitätsreferenzen nicht auskommt, ist nicht zu finden.

Die Gestaltung des Wirklichkeitsbezugs steht vielmehr im Zuge der Konstruktion einer Welt, die in zweifacher Hinsicht als verräumlichtes Selbst semantisiert ist. Ziel des Textes als Instruktion ist die „journey of self-discovery" (*IaB*: 11), d.h. die Reise des praktizierenden Lesers in seine innere Welt anhand der im Haupttext erzählten Welt. Die Reise durch die erzählte Welt des Textes ermöglicht die Reise durch das Selbst des Lesers im Sinne eines Bewusstseins, das unbewusstes *self-knowledge* enthält. Ziel des Textes als Fiktion und Roman ist die Darstellung der Reise des Protagonisten durch die erzählte Welt. Damit ein und derselbe Text beide Funktionen erfüllen kann, ist die erzählte Welt als ein verräumlichtes Selbst semantisiert. Dieses Selbst als Raum wird in der Funktion als Fiktion jedoch nicht als Inneres des Protagonisten bezeichnet, sondern bleibt – größtenteils – als äußere räumliche Gegebenheit bestehen, in der äußere Handlungen stattfinden. *Initiation at Beltane* muss als Roman ein gewisses Maß an äußerer Handlung beinhalten, um das Narrem der äußeren Handlung nach Wolf nicht aufzugeben. Die erzählte Welt von Ezmereld wird daher nicht explizit als das innere Selbst des Protagonisten bezeichnet. Da die paratextuelle Rahmung jedoch, wie in Kapitel 7.1 gezeigt, deutlich macht, dass die erzählte Welt für ein Selbst steht, die das zum Selbst gehörige Subjekt bereisen kann, entsteht eine doppelte Semantisierung. Mit dem performativen Anfangsmoment „Behold, I have set before you an open door." (*IaB*: 12) wird eine Welt erzeugt, die für „mysteries within yourself" (*IaB*: 12) d.h. das Selbst als unbewusstes *self-knowledge* steht. Diese explizite Semantisierung zielt zwar darauf ab, dass der Leser durch die

[303] Eine Ausnahme ist der „AzureGreen Outlet store" (*IaB*: 115) in der Universität, der denselben Namen trägt wie das Geschäft der Autorin. Verweise auf den Standort in der außertextuellen Welt kommen jedoch nicht vor.

okkulte Praxis des Romans seine innere Welt bereist, sie prägt jedoch auch die nicht praktizierende Lektüre des Romans. Die Welt von Ezmereld steht so während der Romanlektüre für ein deontisch-mögliches Selbst des Lesers, auch wenn dieses dabei nicht durch okkulte Praxis erfahren werden soll. Der Leser betritt mit dem Lesen der Fiktion eine Welt, über die ihm gesagt wurde, dass sie seinem Selbst ähnelt. Die Welt von Ezmereld steht gleichzeitig für das Selbst des Protagonisten, der auf der Suche nach *self-knowledge* ist und eine äußere Welt bereist, die Zeichen für seine Innere ist. Im vom Text postulierten Modell okkulter Praxis als Reise eines Subjekts in seine innere Welt ist diese innere Welt nie eine vom Subjekt unabhängige. Ezmereld kann keine Welt außerhalb des Selbst des Protagonisten sein, da seine Reise sonst keine Suche nach *self-knowledge* wäre.

Räumliche Gegebenheiten, Figuren und Dinge sind aufgrund dieser doppelten Semantisierung äußere Elemente der erzählten Welt, die in zweifacher Hinsicht Zeichen sind. Die Universität z.B. steht für einen Ort der Erkenntnis. Sie ist als das in okkulter Praxis zentrale Konzept eines Ortes der Erkenntnis im Selbst semantisiert: „School is an internal state of readyness to learn and change." (*IaB*: 43) Die Universität ist veräußertes und verdinglichtes Zeichen für die innere Universität im Selbst des Protagonisten, aber auch für eine innere Universität, die im Selbst des Lesers vorliegen kann und die er mittels der Praxis des Textes bereisen könnte. Diese doppelte Semantisierung von Elementen der erzählten Welt funktioniert aufgrund des Wirklichkeitsbezuges, der auf spezifische räumliche und zeitliche Realitätsreferenzen verzichtet. Wäre die *University of Esoteric Knowing* etwa durch spezifische Realitätsreferenzen auf die Justus-Liebig-Universität im Gießen des 21. Jahrhunderts gestaltet, wäre ein historisch-geographischer Kontext spezifiziert, der sie als Zeichen für innere Universitäten unbrauchbar machen würde.

Die doppelte Semantisierung der erzählten Welt als Selbst wird durch Bewusstseinsdarstellung zusätzlich verschachtelt. Der Protagonist bereist nicht nur die äußere erzählte Welt, sondern auch sein eigenes, als innerer Raum inszeniertes Bewusstsein in okkulter Praxis. Die paradoxe Teil-Ganzes-Relation, bei dem das Subjekt als das Ganze einen Teil von sich bereist, ist in die doppelt semantisierte erzählte Welt eingesetzt. Der Protagonist bereist sowohl einen

äußeren Raum, der für sein Selbst und das Selbst des Lesers steht als auch den inneren Raum seines eigenen Selbst. Würde er nur äußere Räume bereisen, so wie es das Narrem der äußeren Handlung erfordert, könnte er nicht die okkulten Bewusstseinstechniken praktizieren, die der Roman vermitteln will. Die inneren Elemente des Bewusstseins weisen die gleiche Form des Wirklichkeitsbezugs auf wie die äußeren. Auch sie enthalten keine Realitätsreferenzen wie z.B. Erinnerungen an das Leben des Protagonisten vor seiner Amnesie und vor seiner Ankunft in Ezmereld. Die Reisen ins eigene Bewusstsein der Figur werden oft durch äußere Elemente der erzählten Welt induziert. Damit ergeben sich für Elemente der erzählten Welt folgende Möglichkeiten der Funktionen mit Hinblick auf unbewusstes *self-knowledge* (USK):

Haupttext als Fiktion

Reisender	**Raum**	**Funktion der Elemente**
Protagonist	erzählte äußere Welt	Zeichen für individuelles USK UND deontisch-mögliches USK des Lesers Objekt für Generierung von Zeichen des USK in erzählter individueller innerer Welt
	erzählte innere Welt	Zeichen für individuelles USK UND deontisch-mögliches USK des Lesers

Dar. 11: Funktionen narrativer Elemente in *Initiation at Beltane* als Fiktion

Die Universität als Element der erzählten äußeren Welt ist Zeichen für den individuellen Erkenntnisort des Protagonisten und den unbewussten Erkenntnisort des Lesers. Ein Objekt, das selbst kein unbewusstes *self-knowledge* bezeichnet, sondern nur zur Generierung von Zeichen verwendet wird, ist z.B. der Baum, an dem der Protagonist meditiert (vgl. *IaB*: 109f.). Der Baum dient im Abschnitt „Tree Mediation“ als Paraphernalie zur Generierung einer erzählten individuellen Welt, deren zentrales Element ein Mann ist: „He embodied the well being that this tree meditation created.“ (*IaB*: 111) Die „Tree Meditation“ ist eine *Meditative Induction*, die als einziges Zeichen des unbewussten *self-knowledge* seine Bereitschaft für die Induktion weiterer Zeichen ausgibt. Der Baum der äußeren Welt induziert also den Mann der inneren Welt, der als Zeichen des unbewussten *self-knowledge* anzeigt, dass die innere Bereitschaft des Protagonisten erreicht wurde. Da Bereitschaft an sich kein sinnlich wahrnehmbarer Zustand ist, wird das

Gefühl des Wohlseins als zusätzliches Zeichen für die Bereitschaft verwendet. Der Baum erzeugt den Mann, der für das Wohlgefühl steht, das die Bereitschaft des Selbst anzeigt.

Für die Beantwortung der Frage, wie die Gestaltung des Haupttextes von *Initiation at Beltane* seine Verwendung als Fiktion und Instruktion ermöglicht, ist neben der Gestaltung des Wirklichkeitsbezuges auch der Grad der Detailliertheit hinzuzuziehen. Bereits von *The Twelve Wild Swans* zeigt, wie unbestimmte, typische Elemente einer Fiktion in deontisch-mögliche Variablen übersetzt werden. In Laurels Text findet keine Übersetzung von Märchenmotiven über einen deskriptiven Teil hinein in deontische Skripte statt. Viele Elemente der Fiktion werden ohne einen separaten Text als deontisch-mögliche Variablen benutzt. Wie die mangelnde Ausgestaltung dies ermöglicht, kann die bereits angesprochene „Tree Meditation" demonstrieren. Die den meditativen Bewusstseinszustand induzierende Paraphernalie des Protagonisten in der Fiktion ist ein Baum. Als Variable eines deontisch-möglichen Skripts darf der Baum nicht historisch und geographisch verortet sein, aber auch hinsichtlich seiner sonstigen Eigenschaften kaum Details aufweisen, damit er ein Element der Lebenswirklichkeit des Lesers bezeichnen kann. Wäre die Instruktion, sich gegen einen fünf Meter hohen Pflaumenbaum zu lehnen, dessen dunkelgrüne Blätter wegen des um diese Jahreszeit häufigen Südwindes leise, aber unaufhörlich rascheln, während ein Schwarm Zugvögel über ihn hinwegzieht, wäre sie nicht praktizierbar, da der Leser einen solchen Baum in seiner Umgebung nicht finden würde. Eine starke Detailliertheit von Dingen ist in der Gattung Roman durchaus üblich, sie macht ihre Darstellungsqualität aus. *Initiation at Beltane* gestaltet die Elemente seiner Welt jedoch kaum aus. Das gilt für den gesamten situativen Kontext der „Tree Meditation":

> I walked through the doorway. At the center of a round courtyard, there was a sycamore tree. A gray-haired woman greeted me and the three seven year olds with whom it seemed I was to share these lessons. She gave me her name as Alcyone and sat us down around the base of the tree, leaning back against its trunk. Then she began to talk in a slow, softly droning way. (*IaB*: 109)

Der Baum wird bei der ersten Nennung als Platane, bei der zweiten nur noch als „the tree" beschrieben. Ebenso wie der Torbogen und der Hof hat er kaum Eigenschaften. Die Kinder besitzen ihr Alter als Eigenschaft und die Frau ihr Alter, graue Haare und einen Namen. Keine der Figuren ist schon vorher im

Roman aufgetaucht. Der situative Kontext ist damit minimal gestaltet, ganz anders als z.B. im Roman *The Twelve Maidens*, in dem Margarets erstes Ritual im *Cottage* stattfindet, das ein stark bestimmtes Interieur besitzt, in dem stark bestimmte Figuren agieren. Angesichts dieses Beispiels läge die Schlussfolgerung nahe, der gesamte Roman wäre schwach bestimmt, um seine Praxis zu ermöglichen.

Stark bestimmte Elemente sind im Roman jedoch nachzuweisen, wie ebenfalls das Beispiel der „Tree Meditiation“ zeigt:

> He knelt in a newly plowed field, smoothing the row and speaking to the seeds he had just sown. The sun glinted off his brown hair, and the wind played in it. His skin was tanned already, despite the newness of the season. He was young but not so young; the fans of creases at the corners of his eyes attested to many seasons of squinting in the sun and smiling. (*IaB*: 111)

Der Mann und seine Umgebung sind viel stärker bestimmt als die Elemente der Situation vor der Praxis. Dies wird deutlich, wenn man die oben erarbeitete Struktur des Haupttextes auf seine Praxis überträgt:

Praxis des Haupttextes als deontisches Skript

Reisender	**Erkenntnisraum**	**Funktion der Elemente**
praktizierender Leser	durch äußere Welt des Textes induzierte innere Welt	Zeichen für individuelles USK Objekt für Generierung von Zeichen des USK in erzählter innerer Welt
	durch innere Welt des Textes induzierte innere Welt	Zeichen für individuelles USK

Dar. 12: Funktion narrativer Elemente in *Initiation at Beltane* als Instruktion

Der Baum ist Objekt für die Generierung von Zeichen des unbewussten *self-knowledge*. Er ist Zeichen vom Typ Variable und kann daher nicht stark bestimmt sein. Der Mann dagegen ist Zeichen vom Typ deontisch-mögliches Beispiel. Die Instruktion kann nicht lauten, den inneren braunhaarigen Mann zu finden, dessen Haare gerade im Wind wehen, weil dieses dann kein individuelles Zeichen für *self-knowledge* des Lesers wäre. Eine hohe Detailliertheit widerspricht der Verwendbarkeit als Variable. Der Paratext reguliert die okkulte Praxis des Lesers und den Umgang mit den Zeichen: „And your results will probably not match Morgan’s – after all, you’re a different person. Let your subconscious suggest other turnings in the path, other spirit guides and insights.“ (*IaB*: 444) Der Mann ist ein solches beispielhaftes Resultat, der Baum eine gesetzte Variable.

Wenn der Haupttext durch die Variabilität der Detailliertheit als Instruktion fungieren kann, ist zu fragen, warum es okkulte Techniken gibt, die sowohl im Haupttext als auch im Paratext vorliegen und wie es sich mit deren Detailliertheit verhält. Die mit "Arrive at the door of a school of magic" und "Meet a guide to help you" betitelten *Guided Meditations* des Haupttextes finden sich auch im Paratext. Lektüre bzw. praxislenkende Anweisungen der Sprechinstanz erklären im „Appendix B", warum die Technik doppelt vorhanden ist:

> The example I give here doesn't specify what anything should be like, leaving the most room for images to arise from the traveler's own mind. But having so little concrete description can be difficult for many people. So also try the same journey with a lot of concrete description filled in, however you pictured it while reading. (*IaB*: 459)

Es gibt nach Laurels Auffassung Unterschiede in der von Lesern benötigten Detailliertheit der textuellen Grundlage zur Meditation. Die Doppelung von Haupttext und deontischem Skript hat die Funktion, den Einstieg in okkulte Praxis zu erleichtern, indem sie erstens die nicht meditative Lektüre des Haupttextes als Vorbereitung der okkulten Praxis aufwertet und zweitens zwei verschiedene textuelle Grundlagen mit unterschiedlicher Detailfülle anbietet.

Die nicht meditative Lektüre des Textes als Fiktion erhält durch die Betonung von Ähnlichkeiten zwischen dem dabei ablaufenden Imaginationsprozess und den in okkulter Praxis ablaufenden Imaginationsprozessen eine Aufwertung als Vorbereitung okkulter Praxis. Schon das „Foreword" weist auf die Semantisierung der Welt von Ezmereld als deontisch-mögliches Selbst des Lesers hin. Der Leser hat jedoch die Möglichkeit, den Roman ohne Praxis als „visionary work of fiction" (*IaB*: U4) zu lesen. Nach dem Haupttext wird elaboriert, dass eine solche Lektüre als Fiktion bereits Vorbereitung okkulter Praxis ist:

> You will learn how to conjure the look and feel and experience of a thing in your imagination. Although many people are derisive about the power or importance of something merely imagined, I find that, by the means of conjuring in your imagination, you learn much about conjuring things in a magical sense as well. (*IaB*: 451)

Imaginieren ähnelt Beschwörung. „Experience", Schlüsselwort okkulter Epistemologie, steht nicht rein kognitiven Praktiken wie Lesen gegenüber, sondern umfasst sie. Während viele Paratexte von Populär-Esographien betonen, dass die wahre Erfahrung jenseits des Textes liegt, ist die Imagination bei Laurel ein Weg zur Erfahrung mit dem Text. In der Magiekonzeption von *Initiation at Beltane* sind imaginierte Elemente Zeichen eines unbewussten *self-knowledge* der größeren Realität. Die Verbindung von Romanlektüre und okkulter Generierung

von Zeichen wird explizit hergestellt: „So also try the same journey with a lot of concrete description filled in, however you pictured it while reading.“ (*IaB*: 459) Der Leser hat also mit der Romanlektüre Imaginieren als okkulte Kompetenz trainiert, unabhängig davon, welche Textgrundlage er später zur *Meditative Journey* verwendet und ob er den Text überhaupt praktizieren will. Wäre die okkulte Technik nur im deontischen Skript im Paratext vorhanden und nicht auch im Haupttext, würde diese Vorbereitung entfallen.

Bei der Romanlektüre wird aufgrund des stark variierenden Grades der Detailliertheit das Imaginieren stark und schwach bestimmter Elemente trainiert. Sowohl die oben diskutierte „Tree Meditation“ als auch „School Door and Guide“ sind nicht einfach stark detaillierte Vorlagen im Haupttext, denen schwach detaillierte deontische Skripte im Paratext gegenüberstehen. Den Grund dafür erklärt Laurel in den Praxisanweisungen:

> So also try the same journey with a lot of concrete description filled in, however you pictured it while reading. Instead of not describing the scenery around the path, say that it is a path through a forest, and describe how big the trees are, and describe coming to stone steps, and walking up those steps to an oak door with iron hinges, and carved dragons rising up either side from it. You can describe the handle of the door in detail, and the direction that it opens, and the colour of the stone building around it, and the appearance of the entry hall beyond. (*IaB*: 459)

Eine Differenz der Detailliertheit zwischen Haupttext und deontischen Skript ist hinsichtlich der im Paratext thematisierten Elemente wie Pfad, Wald etc. nicht festzustellen. Bis auf die grüne Eichentür ist keines dieser Elemente im Haupttext umfangreicher ausgestaltet als im deontischen Skript. Eine Differenz der Detailliertheit ist jedoch für die wesentlichen Variablen des Skripts, den *guide* und den *training place*, nachzuweisen. Der Haupttext beschreibt einen lächelnden, blonden, blauäugigen Teenager mit grünen Schuhen und einer hellgrünen Robe und eine große, runde, vom Sonnenlicht erleuchtete Eingangshalle (vgl. *IaB*: 15).

Die Doppelung von Haupttext und Paratext ermöglicht dem Leser somit einen Einstieg in die okkulte Praxis, der sich wie folgt zusammenfassen lässt:

1 Haupttextlektüre als vorbereitendes Training der Imagination		
nicht wesentliche Elemente	schwach detailliert	
wesentliche Elemente	stark detailliert	
2 Guided Meditation	Haupttext ODER	Paratext
nicht wesentliche Elemente	schwach detailliert	schwach detailliert
wesentliche Elemente	stark detailliert	schwach detailliert
[Wiederholungen von Schritt 2]		

Dar. 13: Die Detailliertheit von *Initiation at Beltane* als Einstieg in okkulte Praxis

Ziel kann nicht sein, auf Dauer bei der Meditation des Haupttextes stehen zu bleiben. Dann würden die Elemente *guide* und *training area* als deontisch-mögliche Variablen fungieren, die Zeichen für die größeren Realität des Bewusstseins sein sollen. Ihr hoher Grad der Ausgestaltung widerspricht jedoch dem Ziel einer deontisch-möglichen Variable, Elemente der Erfahrungswirklichkeit des Lesers zu bezeichnen. In Fall von *Initiation at Beltane* würde der praktizierende Leser eine meditative Reise ins Selbst durchführen, deren Resultat der vom Haupttext vorgegebene, blonde Teenager als *guide* und die Universität von Ezmereld als *training area* wäre. Dies wäre kaum als Zeichen für *self-knowledge* zu bezeichnen, da es dem praktizierenden Leser kaum Möglichkeiten lässt, seine eigenen imaginativen Anteile einzubringen. Laurel deutet in einer deskriptiven Passage an, dass dies nicht Zielsetzung ist:

> For a more general place of spiritual work and guidance, you might take a path through the forest to the door of Ezmereld or your own version of a school of magic. Imagine the door opening slowly to reveal the guide who has come to meet you. Let that guide lead you to a working place suited to you. Return to this place many times and change and develop it by adding anything you want to aid your work. (*IaB*: 450)

Die Universität *Ezmereld*, die im Haupttext noch detaillierte *training area* ist, wird als „more general", d.h. als weniger individuelles Zeichen für *self-knowledge* abgewertet. Dem blonden *guide* des Haupttextes steht im Paratext ein schwach detaillierter *guide* gegenüber. Der Hinweis auf die Veränderlichkeit des Ortes und die Notwendigkeit der zusätzlichen Ausgestaltung sprechen dafür, dass die Meditation des Haupttextes auf Dauer nicht Ziel sein kann, da am Ende vollständig individuelle Elemente stehen sollen. Die *Guided Meditation* des Haupttextes erscheint so als einsteigerfreundliche Vorstufe, die die wichtigen Elemente noch bestimmt, damit der Leser zunächst das Imaginieren schwach bestimmter Elemente trainieren kann, bevor er sich auf die wichtigen Elemente konzentriert. Damit hat der Haupttext aufgrund der Gestaltung seiner

Detailliertheit neben der nicht meditativen Lektüre als Training der Imagination eine zweite Funktion, die als Erleichterung des Einstiegs in okkulte Praxis verstanden werden kann.

7.4 Episodische Struktur mit der Wissenssuche des Subjekts als kohärenzstiftendes Thema

> „These stages became clear to me when I looked at the first cards of the tarot's major arcana."
>
> (*IaB*: 437)

Die Handlung von *Initiation at Beltane* ist extrem fragmentarisch und episodisch strukturiert. Wechsel der Schauplätze erfolgen mit hoher Frequenz. So durchläuft z.B. allein das Kapitel „Journey of Approach" (vgl. *IaB*: 66-76) mindestens 16 Schauplätze, darunter die Universität, ein schwanenförmiges Boot, einen lavendelfarbigen Nebel, „this elsewhere" (70), eine Stelle in 40 Fuß Höhe in einem Sandsturm und drei Orte, die durch Bücher betreten werden. Die Raumstruktur ist ein elastischer Wegeraum nach Dennerlein, bei der die Räume nur durch die Reihenfolge verbunden sind (vgl. 3.3.4). Mit den Ortswechseln sind oft auch Wechsel der Figuren verbunden, die dem Protagonisten begegnen. Die einzigen durchgängigen, kohärenzstiftenden Elemente der einzelnen Episoden sind die Präsenz des Protagonisten und die Suche nach Wissen. Der Protagonist weiß in vielen Fällen nicht, welcher Raum ihn als nächstes erwartet, da der Raum als ihm unbekannter Teil des Selbst semantisiert ist.

Diese Reihung von Episoden erhält erst am Ende des Romans durch ein übergreifendes Schema eine explizite Strukturierung. In der Selbstbilanzierung des Protagonisten im letzten Kapitel thematisiert er die Struktur seiner Erlebnisse:

> One, instigation or the origin of purpose. Two, initiation or being drawn into a relationship with a destiny. Three, sovereign power or meshing with a particular etheric form of divine power. Four, inheritance or the acquisition of the physical forms attendant upon that etheric model of power. (*IaB*: 437)

Der Protagonist sagt dies zunächst mit Bezug auf die „Faery's Myth of Arthur" (*IaB*: 436), dann auch mit Bezug auf seine Reise durch die Welt von Ezmereld. Seine Reise ist nicht durch geographische Etappen eines Weges zwischen Start und Ziel strukturiert wie in einem Reisebericht, sondern durch Etappen der Erkenntnis, die nur durch okkulte Konzepte verstanden werden können. Dies geschieht erst nachträglich im Modus reflexiver Sinnherstellung.

Die Erkenntnis der Struktur von Ereignissen wird nicht nur in Form von Stationen okkulter Erkenntnis formuliert, sondern auch auf das okkulte Zeichensystem des Tarot zurückgeführt: „These stages became clear to me when I looked into the tarot's major arcana. They correlated to Magician, High Priestess, Empress, and Emperor." (*IaB*: 437) Die reflexive Sinnherstellung basiert damit neben der *Faery*-Variante des Arthusmythos auf einem zweiten okkulten Zeichensystem.

Die episodische Reihung von Ereignissen wird anhand dieser zwei Zeichensysteme als die evolutionäre, teleologische und nicht abgeschlossene Entwicklung gedeutet, die viele esoterische Romane und Populär-Esographien beschreiben. Ziel der Reise war von Anfang an der Erwerb von *self-knowledge* und Wissen über Welt von Ezmereld. Die Bilanzierung am Ende des Romans zeigt seine evolutionären Fortschritte, aber auch die Unabgeschlossenheit dieser Entwicklung: „So I expect that the next stage will have to do with card five, the Hierophant. I've thought I should watch for an act or agent of ascendance from one state of being to a new one." (*IaB*: 437) Das Tarot organisiert nicht nur die Vergangenheit, sondern antizipiert auch die Zukunft. Die Karte Hierophant steht für die noch zu entdeckende „Hierophant quality" (*IaB*: 438) im Selbst des Protagonisten. Evolutionarität, Teleologie und Unabgeschlossenheit werden auch auf die Universitätsausbildung des Protagonisten perspektiviert. So bemerkt einer seiner Mentoren am Ende des Romans, der Protagonist hätte nun vier von 49 Schritten der Ausbildung abgeschlossen. Dies quantifiziert die zunächst in abstrakten Konzepten formulierte Entwicklung der Erkenntnis.

Die Unabgeschlossenheit der Entwicklung zeigt sich weiterhin darin, dass die strukturierende Sinnleistung der okkulten Systeme Arthusmythos und Tarot nicht alle Erlebnisse des Protagonisten erfasst. Ziel des okkulten Programms ist die sinnhafte Verknüpfung möglichst aller Ereignisse des Lebens. Diese Kompetenz hat der Protagonist jedoch noch nicht ausreichend erworben: „Yes, I am not as sure how to allocate the various stages, but I can see glimpses of the same pattern. I have different ideas what instigated my destiny." (*IaB*: 437f.) Er kann die Kategorie „One, instigation or the origin of purpose." (*IaB*: 437) noch nicht einem einzelnen Ereignis zuordnen. Im Gegensatz zu Starhawks *The Twelve Wild Swans*, in dem jedes faktische Ereignis eines Erlebnisberichtes und jedes deontisch-

mögliche Ereignis eines deontischen Skripts präzise einem fiktiven Ereignis des Märchens zugeordnet und damit in seine Struktur integriert wird, behält sich *Initiation at Beltane* einige unvollständige Zuordnungen von Ereignissen vor.

Diese Unvollständigkeit ist relevant für die Verwendung von *Initiation at Beltane* als Instruktion für okkulte Praxis. Die praxislenkenden Anweisungen im Paratext heben die Linearität der Textlektüre auf: „Pursue the pieces that suit you and expand on them in your own way. You will gain much greater self-knowledge from the choices you make than from passively following a regimen set out for you.“ (*IaB*: 452) Die Begründung dafür liegt im okkulten Sinnzusammenhang. „[C]hoices“ (*IaB*: 452) sind kein Produkt des Zufalls oder der jeweiligen Tagesform, sondern Zeichen des *self-knowledge*. Eine getroffene Entscheidung ist Ausdruck einer tieferen Motivation, eines Bedürfnisses oder einer Eigenschaft. Die Auflistung der zur Praxis verwendbaren Textteile in „Appendix A“ ist dementsprechend „not listed in any particular order.“ (*IaB*: 452) Anders als in *The Twelve Wild Swans* liegen keine unterschiedlichen *paths* als Lektürewege vor. Dem praktizierenden Leser steht eine große Zahl von Möglichkeiten gegenüber, über die er entscheiden muss. Die episodische Struktur des Textes, in der die Episoden nur durch den Protagonisten und seine Wissenssuche verknüpft sind, ermöglicht diese Variabilität der Praxis. Würden die Episoden einander bedingen oder voraussetzen, könnte sie nicht verwirklicht werden. Die einzigen Bedingungen für eine Reihenfolge sind das Nacheinander der Phasen *Preparation for Ritual*, *Meditative Induction* und einer Technik vom Typ *Journey*, *Technique*, *Question*, *Filter* oder *Experiment*.

Diese Variabilität birgt das Risiko, dass der Leser nach einem Ereignis okkulter Praxis, das aus einem deontischen Skript entstanden ist, nicht weiß, an welche Stelle der Struktur er es einordnen soll. Starhawk und Valentine geben dem Leser vor, dass er gerade eine Praxis erlebt hat, die z.B. für das Weben der Brennnesselhemden des Märchens steht und dass er die entsprechenden Sinnleistungen der narrativen Struktur in Anspruch nehmen soll. *Initiation at Beltane* erklärt fehlende Zuordnungen dagegen zum Normalfall der prozesshaften, unabgeschlossenen Evolution des Lesers: „[…] we are always a work in progress.“ (*IaB*: 452) Der Protagonist ist nach vier Monaten intensiven Trainings

in Ezmereld nicht zur vollständig sinnhaften (Re-)Konstruktion seiner Biographie fähig. Das entlastet den Leser vom Anspruch, nach jeder okkulten Praxis über eine solche Sinnherstellung verfügen zu müssen und gleichzeitig den Text vom Versprechen, ein Wissen zu vermitteln, das diese Leistung nach jedem einzelnen Ereignis ermöglicht.

Die Struktur des Textes stützt auf diese Weise Laurels Zielsetzung, „to describe the feel of magical training" (*IaB*: 441). Der Orientierungslosigkeit des Protagonisten in einer Welt mit einer Vielzahl schnell wechselnder Episoden und zahlreichen räumlichen Gegebenheiten und Figuren entspricht die Aufgabe des praktizierenden Lesers, sich in der großen Auswahl von möglichen Praktiken zu orientieren. Die sinnstiftende Integration von Ereignissen in eine evolutionäre, telelogische und unabgeschlossene Struktur ist dem Protagonisten und dem Leser erst in retrospektiver, reflexiver Sinnherstellung nach langem Training möglich. Das Evidenzereignis der erfolgreichen Erkenntnis dieses Sinns seitens des Protagonisten ist durch das Vorkommen nicht zugeordneter Ereignisse gebrochen, was dem praktizierenden Leser in der Fiktion vorlebt, dass solche fehlenden Zuordnungen kein Ausdruck für ein Versagen des okkulten Wissenssystems sind, sondern Evidenz für die Unabgeschlossenheit der evolutionären Entwicklung.

7.5 Instruktives Erzählen im esoterischen Roman als Abweichung von der Darstellungs- und Sinngebungsqualität prototypischer Narrationen

> „You decide whether this book will be a glimpse into a realm of magic and legend, or a work of visionary fiction […]."
> (*IaB*: U4)

Eine Zusammenfassung der bisher erarbeiteten Ergebnisse in Bezug auf die von Wolf vorgestellten Narreme führt zu der These, dass *Initiation at Beltane* vom prototypischen Erzählen abweicht, um seine doppelte Zielsetzung als Fiktion und Instruktion verwirklichen zu können. Die erste Abweichung liegt in der repräsentierenden und (re-)konstruierenden Funktion von Narrationen. *Initiation at Beltane* kommt dieser Funktion nur eingeschränkt nach. Das Narrem der Darstellungsqualität besagt, dass Narrationen Erleben vergegenwärtigen und repräsentieren und eine Erlebnisqualität im Sinne einer „Qualität des Miterleben-Lassens des Erzählten" (Wolf 2002: 44) haben. Laurels Text lässt zwar die Reise

des Protagonisten durch die Welt von Ezmereld miterleben, jedoch nicht mit einer prototypischen Erlebnis- und Darstellungsqualität. Das Narrative kann nach Wolf den „Erlebnishunger“ (2002: 33) des Lesers befriedigen, weil er das Erzählte in seiner Vorstellung miterleben kann. Eine Grundlage dafür ist die „Spezifität zumindest der namentlich genannten Hauptfigur im Gegensatz zur Kollektivität einer womöglich anonymen Figurengruppe“ (2002: 46) und die „werkseitige Gegebenheit der erwähnten narrativen Bausteine im Gegensatz zu deren bloßer, womöglich uneindeutiger leserseitiger Erschließbarkeit“ (46). Die fehlende Ausgestaltung des Protagonisten wurde in Kapitel 7.2. nachgewiesen. Er ist zwar werkseitig gegeben, durch seine vollständige Amnesie aber kaum individualisiert. Bis zum Ende des Romans werden zentrale Elemente seines Selbst nicht dargestellt, damit die Verwendung des Haupttextes als Instruktion kaum Differenz durch Abstraktion von einem individuellen Protagonisten zu einem praktizierenden Leser überbrücken muss.

Die Abweichung hinsichtlich der repräsentierenden und (re-)konstruierenden Funktion durch mangelnde Detailliertheit umfasst auch räumliche Gegebenheiten, Figuren und Dinge. In Klaunitzers Konzept von Literatur als „simulatives Szenario“ (2008: 223) ist definiert, dass Szenarien individualisieren, exemplifizieren und modellieren. Die zahlreichen kaum bestimmten Elemente der erzählten Welt nehmen diese Funktion nur stark eingeschränkt wahr. Die Semantisierung der äußeren Welt als bereisbares Selbst umgeht zwar eine Reduktion der Handlung auf das Innere des Protagonisten, so dass das Narrem der äußeren Handlung erfüllt bleibt, die äußere Welt ist jedoch nur schwach individualisiert, exemplifiziert und modelliert. Gerade als Text der Kategorie Fiktion, der fiktive Elemente für die Konstruktion einer Welt verwenden darf, versäumt *Initiation at Beltane,* die Welt von Ezmereld auszugestalten. Speziell in der narrativen und fiktionalen Gattung Roman ist die repräsentierende und (re-)konstruierende Funktion jedoch entscheidend. Hinsichtlich der kulturökologischen Funktion als imaginärer Gegendiskurs ist die Ausgestaltung der alternativen Welt wichtig. „Szenarien und Bilder […], die mit Natur, Unbewusstem, Körperlichkeit, Leidenschaft, Wandel, Bewegung, Magie, Energie, Vielfalt, Kommunikation und Selbstartikulation zusammenhängen“ (Zapf 2008b: 34) bleiben ohne Ausgestaltung blass.

Auch das Narrem „Bezug auf eine Sinndimension“ (Wolf 2002: 32) realisiert *Initiation at Beltane* nur eingeschränkt. Der Text, der Sinnkonstruktion explizit zum Thema und Programm hat, weist sowohl rückwärtsgewandte, kausal-erklärende und vorwärtsgewandte Sinngebung auf, wie in Kapitel 7.4. anhand der Bilanzierung des Protagonisten erarbeitet. Um sein Konzept der evolutionären, teleologischen und unabgeschlossenen Entwicklung als Instruktion umzusetzen, gibt der Roman jedoch die in Narrationen übliche Sinnabgeschlossenheit auf. Nach Wolf dient „temporale Distanz an sich der Suggestion oder dem Versprechen von Sinn-Abgeschlossenheit“ (2002: 49). Am Ende von esoterischen Romanen wie Farrars *The Twelve Maidens* oder Gardners *High Magic's Aid* steht eine solche Sinnabgeschlossenheit. Das Böse wird besiegt, der Sinn aller Ereignisse begriffen und die weitere Entwicklung vor dem Hintergrund abgeschlossener Ereignisketten antizipiert. Am Ende von *Initiation at Beltane* hat der Protagonist sein Ziel, die Amnesie zu beheben, nicht erreicht, sondern ist lediglich vier von 49 Schritten zur Perfektionierung okkulter Praxis gefolgt. Der Funktion von Narrationen, auszugestalten und darzustellen, wie und warum Dinge zu welchem Ergebnis gekommen sind, wird nicht vollständig nachgekommen. Ein Roman, dessen Protagonist nach über 400 Seiten seine Identität immer noch nicht kennt, verletzt das Versprechen der Sinnabgeschlossenheit ebenso wie ein Kriminalroman, bei dem der Mörder nach 400 Seiten nicht gefunden wird. Für das Szenario eines imaginativen Gegendiskurses, das lohnenswerte Alternativen zu entwerfen versucht, wäre Sinnabgeschlossenheit wahrscheinlich ein reizvolleres Versprechen. *Initiation at Beltane* entfernt sich also vom prototypischen Erzählen, um Teile seiner Welt so zu gestalten, dass sie auch als deontisch-möglich verstanden werden können.

Ronens Diktum „[…] fictional worlds are epistemologically accessible but physically inaccessible from the real world“ (1994: 94) gilt trotz der Doppelkonzeption auch für Laurels Text. Die fiktionale Welt ist auch bei Laurel nicht zugreifbar. Physisches Betreten der Welt ist nicht Ziel des okkulten Programms und epistemologisch ist sie nicht als deontisches Skript verwendbar. Die paratextuelle Rede vom „glimpse into a realm of magic and legend“ verspricht auf dem Klappentext zwar einen Zugriff auf ein Reich der Magie, am Ende von „Appendix C“ spricht die Sprecherin allerdings nur noch von „using

bits of this novel“ (*IaB*: 568). Der Zugriff durch okkulte Praxis muss die Welt in Fragmente zerreißen. Stark detaillierte deontisch-mögliche Beispiele wie der Mann im Kornfeld müssen von deontisch-möglichen Variablen wie dem Baum, der den Mann induziert, getrennt werden, damit der Text nicht das lesereigene, unbewusste *self-knowledge* ersetzt. Die vom Text bereits schwach ausgestalteten, physischen, aber auch kausalen und chronologischen Zusammenhänge der erzählten Welt müssen gekappt werden.

In dem Moment, in dem Fragmente des Haupttextes zur Praxis repragmatisiert werden, ist das Fragment keine Welt und der Text kein Roman mehr. Die als imaginativer Gegendiskurs fungierende Welt zerbricht zur Generierung alternativkultureller Erlebnisse des Lesers. Der im Paratext aufgerufene Instruktionsvertrag erzeugt die Brauchbarkeit des Haupttextes, und legt gleichzeitig durch praxislenkende Instruktionen wie Vorlesen, Aufnehmen und meditierendes Anhören die Rahmenbedingungen fest, die den Text auf die okkulte Funktion hin pragmatisieren. Einstige Elemente der Welt sind bei der Praxis keine fiktiven, wenn auch als Bewusstsein des Lesers semantisierten Elemente mehr, sondern deontisch-mögliche Variablen. Die „bits of this novel“ (*IaB*: 568) werden aus dem entpragmatisierten fiktionalen Reich herausgerissen, um unter Bedingungen zur Praxis gebracht zu werden, die sie in eine „a different sphere of possibility and impossibility altogether“ (Ronen 1994: 51) überführen. Diese Bedingungen schreiben den Imaginationen der okkulten Praxis den Status als Zeichen des unbewussten *self-knowledge* zu, die zu einem möglichst hohen Anteil leserseitig generiert werden sollen. Dies zeigt sich auch in der in Kapitel 7.3 vorgestellten einsteigerfreundlichen Kombination von Techniken in Haupttext und Paratext. Sie setzt zwar bei der Meditation des Haupttextes an, ihre Zielsetzung ist jedoch, die Imagination so weit zu trainieren, dass möglichst viele eigene und möglichst wenig textuelle Anteile als Zeichen des unbewussten *self-knowledge* generiert werden. Damit ist Ziel, die praktizierbaren Fragmente aus der Welt von Ezmereld für die Praxis zunehmend überflüssig zu machen. Die deontischen Skripte haben zum Ziel, den eigenen Text zunehmend überflüssig werden zu lassen. Für den Text als Fiktion gilt das nicht.

Die in Kapitel 3.6 skizzierten Unterschiede zwischen der Imagination in okkulter Praxis und der des Lesens nach Iser verdeutlichen, warum okkulte Praxis nicht direkt mit Fiktionen arbeiten kann. Das Imaginäre heftet sich an alle Elemente der Welt einer Fiktion, okkulte Praxis lehrt das Imaginieren einzelner Elemente, die es zu fokussieren und zu stabilisieren gilt. Das Imaginäre findet durch entpragmatisierte Spielräume und ästhetische Komplexität seinen Raum. Texte für okkulte Praxis sind hochgradig pragmatisiert und müssen Spielräume und Komplexität vermeiden, um die Kombinationsregeln des Instruktionsvertrages einzuhalten. Mit der Lösung aus der Welt von Ezmereld verlieren die Elemente des Textes nicht nur ihren in der fragmentarisierten episodischen Struktur von *Initiation at Beltane* bereits dürftigen narrativen Zusammenhang, sondern auch ihren Status des Als-Ob und ihre komplexitäts- und unbestimmtheitssteigernde Relationierung zu den anderen Elementen.

8 FAZIT UND AUSBLICK

> „We cannot expect people to suddenly start behaving as though they cared about our efforts at systematizing. To this we must resign ourselves. Indeed, reality may be indescribable after all, if not ineffable. But even so, in order to talk about reality at all we still need conceptual tools and if we want those tools to serve any clear communicative functions at all, we had better make them as sharp as possible."
>
> (Hanegraaff 1992: 39)

Ausgehend von der Beobachtung, dass sich im Aufstieg der Wicca-Religion im 20. Jahrhundert literaturwissenschaftlich interessante Konstellationen von Romanen und Sachbüchern gebildet haben, ist das Ziel dieser Studie, die narrative Konstruktion okkulten Wissens in esoterischen Romanen und Populär-Esographien der Wicca-Religion zu beschreiben. Dieses Ziel untergliedert sich in drei Fragestellungen. Erstens sollen historisch relevante Texte mit der Perspektive auf die narrative Konstruktion okkulten Wissens erstmalig detailliert narratologisch und fiktionstheoretisch beschrieben werden. Dazu gehört die Frage nach darin vorliegenden gattungsspezifischen Darstellungsverfahren. Das zweite Ziel ist die Erarbeitung der gattungsspezifischen kulturökologischen Funktionen der untersuchten narrativen Konstruktionen. Die dritte Zielsetzung ist die Gattungsdefinition des esoterischen Romans und der Populär-Esographie. Die Ergebnisse der Untersuchung werden im Folgenden kurz zusammengefasst und auf ihre Brauchbarkeit für weitere Desiderate hin diskutiert.

Die Bearbeitung der ersten Fragestellung beschränkt sich bewusst auf eine exemplarische Textauswahl. Zum einen wurden historisch relevante Texte behandelt, die schon mehrfach in historiographischer Perspektive ohne literaturwissenschaftliche Perspektive auf ihre Inhalte hin beschrieben worden sind. Zum anderen sind kaum oder gar nicht erforschte Texte wie Laurels *Initiation at Beltane* sowie Starhawks und Valentines *The Twelve Wild Swans* Gegenstand, die in der Entwicklung der Wicca-Religion keine historische Relevanz besitzen, sich aber durch formale und funktionale Besonderheiten auszeichnen.

Vor den Einzelanalysen werden im ersten Teil der Arbeit gattungsspezifische Darstellungsverfahren und Selektionsstrukturen der Konstruktion okkulten Wissens vorgestellt. Auf dieser Ebene fallen sichtbare Gemeinsamkeiten und

Unterschiede zwischen esoterischen Romanen und Populär-Esographien auf, von denen nur einige schlaglichtartig zusammengefasst werden sollen. So arbeiten Exemplare beider Gattungen intensiv mit Paratexten, die den Geltungsanspruch des okkulten Wissens setzen, den Leser in eine selbstreflexive Beurteilung des Textes lenken und emphatische Anfangsmomente performativ vollziehen. Der Unterschied von Fiktion und Nicht-Fiktion schlägt sich in unterschiedlichen Geltungsansprüchen, Selbstreflexivitäten und Anfangsmomenten nieder. Weiterhin hat der unterschiedliche Sprachhandlungszusammenhang beider Gattungen Konsequenzen für die Erzählsituation und Perspektivenstruktur. In Populär-Esographien fungiert der Autor als expliziter Erzähler, Orchestrator von Perspektiven, Instrukteur und Mentor mit großem Wissensstand, während esoterische Romane eine explizite Präsenz der Erzählinstanz überwiegend vermeiden. Deutlich sichtbar sind auch die Unterschiede bei der Bewusstseinsdarstellung. Das Selektionspotential der Fiktion schlägt sich trotz der okkulten Entgrenzung des Subjekts in unmittelbareren Formen der Bewusstseinsdarstellung in esoterischen Romanen nieder als in Populär-Esographien. Auch innere Handlungen als Modus der Bewusstseinsdarstellung und die Verräumlichung des Bewusstseins finden in den Romanen ihre volle Entfaltung. Gerade bei der für okkultes Wissen hochgradig relevanten Bewusstseinsdarstellung greifen die Romane auf ein gattungsspezifisches Darstellungsverfahren zurück. Bei der Erarbeitung dieser Darstellungsverfahren wurde der direkte Bezug auf das zentrale heuristische Konzept dieser Arbeit, den okkulten Sinnzusammenhang, nie aufgegeben, so dass eine Affinität zwischen okkultem Wissen und den Verfahren seiner Darstellung behauptet werden kann. Der okkulte Sinnzusammenhang bringt z.B. zahlreiche Formen der Bewusstseins- und Raumdarstellung mit sich, weil er Grenzüberschreitungen in überwiegend als Ebenen des Bewusstseins betrachtete Räume zum Gegenstand hat. Der Bedarf an erzählter Evidenz, den okkultes Wissen aufgrund seiner marginalisierten Position in der Kultur mit sich bringt, schlägt sich in umfangreichen Evidenzkonstruktionen nieder, die ein Zusammenspiel von mehreren Räumen, Figuren, Perspektiven und Bewusstseinen in einem narrativen Zusammenhang erfordert. Ein solch enger Zusammenhang zwischen okkultem Wissen und Darstellungsverfahren gilt auch für die Erzählstrukturen, die als strukturelle Konsequenz des okkulten Zusammenhangs teleologisch, evolutionär und

unabgeschlossen sind. Sie stellen diejenigen Funktionen für das Subjekt bereit, die mit dem Begriff der Konstruktion von Lebenswissen überschrieben werden. Populär-Esographien sind durch ihre Verpflichtung zu faktualer Rede hinsichtlich narrativer Darstellungsverfahren eingeschränkt. Die Texte haben durch die drei Gattungen *Emic History*, Erlebnisbericht und deontisches Skript dennoch ganz eigene Möglichkeiten. Dazu gehört das Oszillieren zwischen stark gerafftem Erzählen von Geschichte, pointierten Erlebnissen einzelner oder mehrerer Personen und dem instruktiven Erzählen deontischer Skripte, das vollständig vom Autor als explizite Erzählinstanz kommentiert und perspektiviert wird. *The Twelve Wild Swans* belegt, dass auch Populär-Esographien, die eine solche Differenzierung narrativer Gattungen in sich tragen, eine teleologische, evolutionäre und unabgeschlossene Struktur haben und sie sogar mehrfach spiralförmig verwinden können. Auch in faktualen Texten bleibt der enge Zusammenhang zwischen dem okkulten Sinnzusammenhang und narrativen Darstellungsverfahren somit bestehen.

Als nicht unerhebliches Nebenprodukt der ersten Fragestellung wird die Anwendbarkeit narratologischer Kategorien auf faktuale narrative Texte erprobt. Das umfasste auch deontische Skripte, die in Auseinandersetzung mit Wolfs intermedialer Erzähltheorie und Margolins Theorie der *TAM*-Aspekte von Narrationen als Abweichung von prototypischem Erzählen beschrieben werden. Dieses Vorgehen stößt zwar vereinzelt an seine Grenzen, dennoch kann gezeigt werden, welche Kategorien der Narratologie auf Texte applizierbar sind, die nicht zu ihren üblichen Gegenständen gehören.

Die zweite Fragestellung nimmt die gattungsspezifischen kulturökologischen Funktionspotentiale im Sinne funktionsgeschichtlicher Ansätze im Zusammenhang mit den jeweiligen Selektionsstrukturen und Darstellungsverfahren in den Blick. Die Textauswahl der esoterischen Romane und Populär-Esographien zielt auf eine größtmögliche Heterogenität von Funktionen ab, d.h. auf die vergangenheits- und gegenwartsgerichtete Konstruktion von Geschichte, die gegenwartsorientierte Vermittlung von Evidenz und auf zukunftsgerichtete Funktionen wie die Konstruktion von alternativen zukünftigen Welten oder der instruktiven Generierung von Erfahrungen und ihrer

nicht praktizierende Antizipation. Diese unterschiedlichen Ausrichtungen wurden auf Zapfs Modell von Literatur als kulturelle Ökologie perspektiviert. Strukturelle und inhaltliche Analogien zwischen ökologischen und okkulten Diskursen legten die Frage nahe, inwieweit faktuale Populär-Esographien kulturökologische Funktionen erfüllen können. Mit Rückgriff auf Iser, Fluck und Wolfs intermediale Erzähltheorie können gattungsspezifische kulturökologische Funktionspotentiale der narrativen Konstruktion okkulten Wissens erarbeitet werden. So ist es möglich, auf den ersten Blick inhaltlich ähnlich gelagerte Funktionen wie die kulturkritische Darstellung des Mittelalters oder die Kritik am Hexenstereotyp hinsichtlich gattungsspezifischer funktionaler Unterschiede zu präzisieren.

Den kulturökologischen Funktionen esoterischer Romane stehen die eingeschränkt kulturökologischen Funktionen von Populär-Esographien gegenüber. Im Sinne eines kulturkritischen Metadiskurses fungieren die untersuchten esoterischen Romane als Sensorium und symbolische Bilanzierungsinstanz für kulturelle Fehlentwicklungen, Erstarrungssymptome und Pathologien. Diese werden primär vom Christentum verkörpert, weniger von der modernen Naturwissenschaft, derer sich die Texte auch affirmativ bedienen. Knotenpunkt der Kritik an Kirche und Christentum ist das anti-satanistische Hexenstereotyp und seine Konsequenzen. Das Selektionspotential der Fiktion wird benutzt, um einen mittelalterlichen, systematischen Genozid an einer heidnischen Hexenreligion im Sinne der *Murray thesis* zu entwerfen, die Populär-Esographien nicht mit historischem Quellenmaterial stützen können. Darstellungsverfahren wie die Verteilung des Hexensabbats auf drei Binnenerzählungen unterschiedlicher Perspektiven und die Bewusstseinsdarstellung von Erkenntnisprozessen ermöglichen die Kombination didaktischer und hedonistisch-emotionaler Funktionen des realistischen historischen Romans. Literarische Illusionsbildung und das Einbringen des Imaginären machen das aus den kulturellen Fehlentwicklungen wie dem Stereotyp und dem Vorurteil resultierende Leid erlebbar, aus dem sich die Kritik an der Kirche speist. Nicht im Rahmen von Einzelanalysen erfasste esoterische Romane nutzen ihr Selektionspotential darüber hinaus zum Schaffen utopischer und dystopischer zukünftiger Welten, in denen erneute Hexenverfolgungen

ausbrechen, als deren Auslöser oder Betreiber zukünftige Varianten institutionalisierten Christentums auftreten.

Populär-Esographien arbeiten dagegen als kulturkritischer Diskurs mit den Privilegien und Einschränkungen faktualer Texte. Auf die Selektion fiktiver Elemente müssen sie überwiegend verzichten, im Gegenzug können sie bei ihrer Kulturkritik den Geltungsanspruch faktualer Rede beibehalten. Wird die Kulturkritik über die Darstellung von Geschichte entfaltet, befinden sich Populär-Esographien in einer produktiven Spannung zwischen den Konventionen der Historiographie und dem Sachbuchvertrag, der erweiterte Selektionsmöglichkeiten bietet und einen gelockerten Umgang mit den Regeln wissenschaftlicher Diskurse erlaubt. Die Texte erreichen weder die sinnstiftenden noch ästhetischen Funktionen der esoterischen Romane, sie können jedoch jenseits des wissenschaftlichen Diskurses historisches Quellenmaterial entkontextualisieren, es mit eigenen Anschauungen wie etwa der okkulten Idee der Reinkarnation kombinieren und den Wahrheitsanspruch eines wissenschaftlichen Diskurses imitieren, ohne seine Regeln einhalten zu müssen. Das kann sich im Alternieren von Erlebnisberichten und *Emic Histories* manifestieren oder in längeren, historiographisch dokumentierenden und zugleich literarisch unterhaltenden Narrationen wie der „Affaire des Poisons“.

Als imaginativer Gegendiskurs bedienen sich esoterische Romane fiktiver Elemente, um Szenarien zu entwerfen, die vom kulturell ausgegrenzten okkulten Wissen geprägt sind. Dies umfasst eindeutig utopische zukünftige Szenarien, aber auch möglichere Entwürfe wie die Vereinbarkeit von okkultem Wissen mit moderner, fiktiver Naturwissenschaft und die erfolgreiche mittelalterliche Kooperation von Hexen, Magiern und Christen. Fiktionstypische Darstellungsverfahren tragen auch dabei zur Erlebnisintensität und Sinnstiftungsqualität der Szenarien bei. Sie verknüpfen Figuren, Räume und Perspektiven unterschiedlicher Weltbilder in zunächst spannungsreichen Handlungen, die in allen untersuchten Fällen auf eine mindestens teilweise Auszeichnung okkulten Wissens als *reason* hinauslaufen. In den umfangreichen, detaillierten Szenarien darf okkultes Wissen allen Widerständen trotzen, sein strukturell angelegtes Potential zur ganzheitlichen Verknüpfung von

Realitätsebenen ausspielen und evidente, persönlich und sozial funktionale und lohnenswerte Alternativen zu kulturell üblichen Lebens- und Wirklichkeitsentwürfen präsentieren.

Die alternativkulturelle Funktion von Populär-Esographien muss gattungsspezifisch größtenteils auf fiktive Elemente verzichten, die Texte tun sich daher mit umfangreicheren Alternativszenarien oder vollständigen Alternativwelten schwer. Die Selektionsmöglichkeiten des Sachbuchs erlauben jedoch das Entwerfen alternativkultureller narrativ vermittelter Ereignisse in *Emic Histories*, Erlebnisberichten und deontischen Skripten. In Historien vergangener kultureller Zentralität okkulten Wissens, in Evidenzereignissen gegenwärtiger ganzheitlicher Versöhnung mit der größeren Realität und in deontisch-möglicher, instruktiv angeregter okkulter Praxis der Zukunft des Lesers scheinen alternativkulturelle Momente auf. Das Alternieren zwischen den narrativen Gattungen mit ihren Zeitbezügen und Geltungsansprüchen, aber auch zwischen narrativen und nicht narrativen Texten lässt kein sinnabgeschlossenes Szenario zu, wie es in prototypischen Narrationen anzutreffen ist. Gerade mit Blick auf biographische Narrationen längerer Lebensabschnitte, die Romane mit ihrem Potential zur Sinnabgeschlossenheit für eine Konstruktion okkulten Wissens in seiner Funktion als Lebenswissen nutzen können, fällt auf, das Populär-Esographien durch ihre wechselhafte und fragmentarische Gattungshybridität bei der Vermittlung von Lebensgeschichten als alternative Szenarien zurückfallen. Das Alternieren der Gattungen in Populär-Esographien erweitert jedoch das Spektrum der alternativkulturell entwerfbaren Ereignisse über die Möglichkeiten esoterischer Romane hinaus ins Faktische und deontisch Mögliche.

Als reintegrativer Interdiskurs vereinen esoterische Romane Elemente kulturellen Wissens aus verschiedenen Diskursen wie Christentum, Historiographie und Naturwissenschaft mit okkultem Wissen. Letzteres ist teilweise aus mehreren okkulten Systemen entnommen, da die Wicca-Religion keinen Absolutheitsanspruch vertritt. Esoterische Romane verbinden die verschiedenen Elemente zu kohärenten, sinnabgeschlossenen, inhaltlich jedoch nicht konfliktfreien Narrationen und bringen zusätzliche fiktive Elemente sowie explizit als faktisch ausgewiesene Elemente okkulten Wissens ein. Alle Elemente werden

im Sinne Isers aus ihren Bezugssystemen gelöst und in den narrativen Zusammenhang eingefügt, der durch seine Fiktionalität das Einbringen des Imaginären ermöglicht.

Die interdiskursive Funktion von Populär-Esographien richtet sich zwar überwiegend auf dieselben Referenzbereiche wie die der esoterischen Romane, ihre Art der interdiskursiven Verbindung unterscheidet sich jedoch. Statt des fiktionsspezifischen Herauslösens aus den Bezugsfeldern werden Selektions- und Kombinationsregeln häufig mit entnommen. Deskriptive Passagen, Tabellen und Biographien sind wissenschaftlichen Diskursen geschuldet, historiographisch-dokumentierende Darstellungsverfahren der Historiographie. Deontische Skripte sind aufgrund des Instruktionsvertrages an chronologisches, vollständiges und notwendiges Erzählen gebunden. Die Populär-Esographien *The Twelve Wild Swans*, die über die Grenzen von Diskursen, Zeitbezügen und Modalitäten hinweg ein pansignifikantes Netzwerk konstruiert, integriert zwar alle Elemente in eine gemeinsame spiralförmige Struktur, innerhalb dessen sie jedoch zwischen Gattungen, Geltungsansprüchen und Pragmatisierungen springen muss. Populär-Esographien schaffen bei der Integration von Wissenselementen nicht das gleiche Maß an narrativer Sinnstiftung wie das prototypische Erzählen esoterischer Romane.

Esoterische Romane und Populär-Esographien arbeiten somit als gattungsspezifische Kulturökologien am Programm des *New Age* nach Hanegraaff mit, das einen „qualitatively new syncretism of esoteric and secular elements“ (1996: 512) versucht, der die moderne westliche Kultur kritisiert und sich dazu aber einiger ihrer Prämissen bedient. Die Texte befinden sich damit in einer Spannung, eine

> Ambivalenz zwischen Aufklärung und Aufklärungskritik, Teilhabe am Zivilisationsprozess und Bilanzierung von dessen Schattenseiten, aktive Rolle im Fortgang der Modernisierung und Inszenierung von deren Folgeproblemen für die inneren und äußeren Lebensverhältnisse der Menschen. (Zapf 2005: 57)

Zapf schreibt dies mit Blick auf fiktionale Texte. Die aufgezeigten Unterschiede zwischen esoterischen Romanen und Populär-Esographien machen deutlich, dass neben fiktionaler Literatur auch faktuale Texte betrachtet werden müssen, um die religiösen Umbrüche des 20. und 21. Jahrhunderts zu beschreiben.

Mit Blick auf Studien zu fiktionaler Literatur und religiöser Sinnsuche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts können angesichts der Befunde von Darstellungsverfahren und Funktionen ein Desiderat und eine These benannt werden. Als Desiderat ist an die Prämisse dieser Arbeit zu erinnern, dass die literaturwissenschaftliche Betrachtung faktualer Texte Schlüssel zum Verständnis der Rolle von Literatur in den religiösen Umbrüchen des 20. Jahrhunderts ist. Das Anliegen der Sachbuchforschung, an die Relevanz und Vielschichtigkeit von Sachbüchern zu erinnern, ist gerade mit Blick auf diese religiösen Umbrüche virulent. So betont beispielsweise McLures bekannter Aufsatz „Postmodern/Postsecular: Contemporary Fiction and Spirituality“ (1995), dass die Artikulation neuer Spiritualitäten „at some distance from the most academically fashionable sites of cultural production“ (156) stattfindet, was bei ihm auch Hexerei einschließt. Er nennt Margot Adlers *Drawing Down the Moon* als ein faktuales Beispiel (vgl. McLure1995: 156), konzentriert sich selbst aber auf Fiktionen, die Elemente der neuen Spiritualitäten verarbeiten. Angesichts der narrativen Vielfalt faktualer Texte, aus der die vorliegende Arbeit nur Ausschnitte hervorheben konnte, ist eine Fokussierung auf Fiktionen kaum zu rechtfertigen, wenn gegenwärtige religiöse Umbrüche zu beschreiben sind. Literaturwissenschaftliche Studien sollten verstärkt die Arbeiten der Historiker flankieren, die schon seit Längerem Fiktionen und Nicht-Fiktionen in ihre Forschung mit einbeziehen.

Hinsichtlich der Studien zu Fiktionen und religiöser Sinnsuche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann aufgrund der Ergebnisse der vorliegenden Arbeit eine These formuliert werden. Studien wie Zerwecks Untersuchung des englischen Romans der 1980er und 1990er Jahre und McLures Aufsatz verorten Romane in einem Spektrum zwischen realistischen und experimentellen Darstellungsverfahren. Zerweck stellt mit Bezug auf die 1980er und 1990er Jahre fest, dass „zeitgenössische religiöse Fragestellungen oftmals weniger mit Hilfe traditioneller Erzählformen inszeniert [werden], sondern vielmehr durch die Darstellung von ‚defiantly unrealistic […] alternatives to secular constructions of reality“ (Zerweck 2001: 123, McLure 1995: 149). Experimentelle Darstellungsverfahren können aufgrund ihres destabilisierenden Potentials Problematiken menschlicher Erfahrungswirklichkeit aufzeigen oder gar die

Unmöglichkeit ihrer repräsentativen und kognitiven Erfassung inszenieren. Die untersuchten esoterischen Romane der Wicca-Religion gehen nicht so vor, auch nicht diejenigen, die nah an dem von Zerweck beschriebenen Zeitraum liegen. Der formal experimentellste und selbstreferentiellste Text, Laurels *Initiation at Beltane*, benutzt seine formalen Experimente zwar zur Inszenierung einer Amnesie und einer Wahrheitssuche, die zwar destabilisierende Momente aufweist, letztenendes steht dies jedoch im Zuge einer Vermittlung okkulten Wissens, die menschliche Erfahrung nicht problematisiert, sondern sie mit einfach erlernbaren Mitteln zu erzeugen versucht. Der überwiegende Teil der esoterischen Romane der Wicca-Religion ist sehr realistisch geschrieben. Wird Intertextualität verwendet, so wie in *High Magic's Aid*, ist sie traditionsbestärkend und nicht experimentell. Paratextuelle Lektüreaufträge erzeugen zwar Selbstreflexivität, die traditionellen Kategorien Fiktion und Nicht-Fiktion werden jedoch zementiert anstatt ausgehebelt. Illusionsstörungen wie in *High Magic's Aid* sind auf ein Bild von Geschichte als objektiv gegebenem und rekonstruierbarem Zusammenhang zurückzuführen, nicht auf den Versuch, solche Konstruktionen zu untergraben. Farrars Romane, auch die nicht im Rahmen von Einzelanalysen betrachteten, verzichten völlig auf formale Experimente. Dies legt, mit Hinweis auf den eingeschränkten und über mehrere Jahrzehnte verteilten Textkorpus, die These nahe, dass esoterische Romane der Wicca-Religion eher realistisch erzählen. Als offensichtlicher Grund dafür ist das Anliegen der Autoren zu nennen, ihre Religion als Antwort auf moderne religiöse Sinnsuche zu präsentieren. Illusionsbildung und traditionelle Sinnabgeschlossenheit scheint dafür erwünscht zu sein, was mit Blick auf die Sinnleistungen des okkulten Sinnzusammenhangs und den Wert von Imagination im okkulten Sinnsystem plausibel erscheint.

Der Begriff okkulten Wissens bestimmt daher auch die Definition des esoterischen Romans und der Populär-Esographie. Der okkulte Sinnzusammenhang ist für die Analyse der *sacred interconnections* nach Griffin, die auf die von Hanegraaff beschriebene Art und Weise die moderne Individualisierung überwinden wollen, ein geeignetes heuristisches Konzept. Es beschreibt einen autonomen Zugriff des Subjekts auf eine größere, eigentlichere, mindestens von ihm selbst belebte Realität und erweist sich so als strukturell hochmodernes Instrumentarium individualisierender Identitätspolitik unter den

Bedingungen der Moderne. Die Definition esoterischer Romane als Romane, die okkultes Wissen mit allen drei Dimensionen konstruieren, Signale dafür setzen, dass dieses okkulten Wissen faktischen Wissensbeständen entnommen ist und das okkulte Wissen als Alternative zu etablierten kulturellen Wissenssystemen diskutieren, vereint inhaltliche, strukturelle und pragmatische Grenzüberschreitungen. Das gilt auch für die Definition der Populär-Esographie als Sachbuchgattung, die okkultes Wissen in Erlebnisberichten, *Emic Histories* und deontischen Skripten konstruiert, was Faktualität, eine populärverständliche Form, Gegenwartsbezug, eine affirmative Haltung und eine Vermittlung für etische Leser impliziert. Die Konzeption der Gattungen als Partizipationsmodell ermöglicht es, signifikante Abweichungen und Schwerpunktsetzungen zu erkennen.

Die Frage nach dem weiteren Nutzen der Ergebnisse ist zunächst eine des Gegenstandsbereiches. Es könnte argumentiert werden, Texte von Hexenpriestern des 20. Jahrhunderts wären ein recht begrenztes Feld. Daher macht es Sinn, den Blick darüber hinaus zu erweitern und zu fragen, inwieweit sich das Erarbeitete auf andere Texte anwenden lässt und welche Aufgaben sich dabei stellen.

Erstens ist die Wicca-Religion die prominenteste Strömung westlicher Esoterik, daher liegen weitaus mehr Texte vor als die der historisch relevanten Autoren wie Gardner, Farrar und Starhawk. Neue Autoren wie Grimassi und Buckland verfassen weiterhin Populär-Esographien. Die Anzahl der Texte hat schon lange ein handhabbares Maß überschritten. Die fortschreitende Entwicklung der Wicca-Religion schlägt sich auch in neuen Tendenzen in der Literatur nieder. Dazu gehört eine Orientierung auf ein jüngeres Lesepublikum, die von den Autoren der ersten Jahrzehnte nach Gardner nicht angestrebt wurde. Zum einen zeigt sich die stärkere kulturelle Akzeptanz der Wicca-Religion im Mut der Autoren, Kinder und Jugendliche mit okkultem Wissen in Berührung zu bringen. Zum anderen begünstigt dies auch die demographische Tatsache, dass Nachkommen der ersten Generation von Wicca heranreifen. Serien wie Birds *Circle of Three* (15 Bände, 2001-2002) und Tiernans *Sweep* (15 Bände, 2001-2003) klären ein jugendliches Publikum über Schwierigkeiten mit dem Leben als Hexe auf. Mit dem Identifikationsangebot der Hexe kann die Wicca-Religion an ein in der Kinder-

und Jugendliteratur seit Langem sehr präsentes Motiv anknüpfen. Auch Populär-Esographien wie *Teenwitch: Die wilde Magie junger Hexen* (Gabriel/Hofmann 2002) sind für Jugendliche konzipiert. Lebenspraktische Tipps zum Leben als Hexe und deontische Skripte für okkulte Praxis sind darin ebenso zu finden wie magische Symbole, die bei Schwarzlicht leuchten. Auch die Literaturproduktion mit Konstellationen von esoterischen Romanen und Populär-Esographien ist nicht zum Erliegen gekommen. So sind der esoterische Roman *Freche Hexen und das Ritual der Wilden Jagd. Eine magische Geschichte für echte Junghexen* (Ravenwolf 2001) und die Populär-Esographie *Freche Hexen! Liebeszauber und magische Rituale für kesse Junghexen* (Ravenwolf 2000) als eine Paarung beider Gattungen konzipiert. Eine mit der Hinwendung zur Jugend zusammenhängende Entwicklung sind Romane, in denen Elemente der Wicca-Religion mit fiktiven irrealen Elementen der *Fantasy* vermischt werden, etwa mit Vampiren. Das prominenteste Beispiel dafür ist die Serie *The Southern Vampire Mysteries* (13 Bände, 2001-2013) von Charlaine Harris, die der Fernsehserie *True Blood* zugrunde liegt. Der in der vorliegenden Arbeit vorgestellte Begriff okkulten Wissens, die gattungsspezifischen kulturökologischen Funktionen und die Definition der Gattungen sind für Texte der Wicca-Religion ohne Weiteres verwendbar. Gerade das letztgenannte Beispiel von Ravenwolf zeigt, dass das Umspielen der Grenze zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion, die im Zentrum der Untersuchung stand, kein Einzelfall der Anfangsphase der Wicca-Religion ist. Die Definition des esoterischen Romans und der Populär-Esographie, die Konzepte okkulten Wissens und die konstatierten gattungsspezifischen kulturökologischen Funktionspotentiale können zur Analyse dieser Menge an Wicca-Literatur beitragen.

Das weite Feld der Literatur der Esoterik und des *New Age* können die erarbeiteten Konzepte beschreiben, wenn die Problematik des Hexenbegriffs ausgespart wird. Sie ist eine inhaltliche Schwerpunktsetzung, die in den Begriffen und Theorien okkulten Wissens nicht verankert ist. Weder Stengers Theorie okkulter Realitätskonstruktion noch Hanegraaffs Theorie von Gnosis als Lebensanschauung sind mit Blick auf die Hexe konzipiert. Auch die speziellen Theologien und Kosmologien sowie die Praktiken mit ihren Handlungen und den Paraphernalia, die im ersten Teil der Arbeit vorgestellt wurden, sind nur

inhaltliche Varianten der Strukturen okkulten Wissens. Die Gattungsdefinitionen des esoterischen Romans und der Populär-Esographie kommen bewusst ohne Bezug auf die Wicca-Religion aus. Die drei Gattungen, aus denen Populär-Esographien bestehen, bedienen einen Aufklärungsbedarf, dem sich die Esoterik bei dem Schritt in die Öffentlichkeit stellen muss. Mit den mittelalterlichen Hexenverfolgungen verfügt die Wicca-Religion über ein hexenspezifisches Bild der Vergangenheit, aus dem sich eine spezielle Auseinandersetzung mit dem Hexenstereotyp und den angeblichen historischen Vorurteilen speist. Eine Legitimation durch Tradition, die in *Emic Histories* ausgetragen wird, betreiben auch andere esoterische Strömungen. Solange okkultes Wissen nicht von der Wissenschaft als dem dominanten Entscheider von Wahrheit bewiesen ist, haben esoterische Werke auch einen Bedarf an der Evidenz von Erlebnisberichten und an persönlich erlebbarer, primärer Evidenz, die durch die Praxis deontischer Skripte generiert werden kann. In esoterischen Romanen ohne Bezug auf die Wicca-Religion sind somit ähnliche Darstellungsverfahren okkulten Wissens wie in denen der Wicca-Religion zu erwarten, wenn diese in Beziehung zum okkulten Sinnzusammenhang stehen, so wie es z.B. bei der Darstellung von Bewusstsein und räumlichen Gegebenheiten oder der teleologischen, evolutionären und unabgeschlossenen Struktur biographischer Narrationen der Fall ist. Im Bereich der Figurendarstellung ist von anderen Figurencharakterisierungen auszugehen, da die Hexe eine spezielle Kombination von alternativkulturellen Eigenschaften in sich vereint. Zu prüfen wäre, inwieweit andere esoterische Strömungen ähnliche Leitfiguren verwenden, etwa den Druiden, den Magier oder die Priesterin.

Neben der Relevanz für Texte, die inhaltlich mit okkultem Wissen operieren, kann die vorgelegte Arbeit mit der Diskussion deontischer Skripte eventuell Anstöße in der Sachbuchforschung geben. Während instruktive Texte nicht zu den üblichen Gegenständen der Literaturwissenschaft gehören, können sie zunehmend interessant werden, wenn sie im größeren Zusammenhang eines Sachbuchs stehen und inhaltlich eine Orientierung auf Fragen der Lebensführung aufweisen. Ob eine Sammlung von Kochrezepten als prototypisches Erzählen gelten kann, wird kaum zum Desiderat literaturwissenschaftlicher Arbeit werden. Mit Blick auf Sachbücher zu Themen der Lebensführung können deontische Skripte eher relevant sein. Ratgeberliteratur mit instruktiven Texten ist auch in den von

Stenger als teilkompatible Zulieferer des okkulten Sinnzusammenhangs bezeichneten Bereichen Lebenshilfe, Psychotherapie und Religion häufig vertreten. Der gegebene Rat muss freilich nicht in Form deontischer Skripte vorliegen.

Die deontischen Skripte tun ein weiteres Desiderat auf. Die Untersuchung der gattungsspezifischen Funktionspotentiale von esoterischen Romanen und Populär-Esographien stieß mit der Frage nach dem Imaginären an seine Grenzen. Auf der Seite der Romane liegt mit Isers Ausführung eine schon ältere, elaborierte Theorie des Imaginären vor, die keine Entsprechung auf der Seite faktualer und instruktiver Texte hat. Einige Unterschiede zwischen den Imaginationsprozessen okkulter Praxis und denen des Lesens skizziert die vorliegende Arbeit zwar, dennoch ist solchen Texten nicht Genüge getan. Es wäre ausgewogener gewesen, das Lesen von faktualen Texten und Texten mit deontischer Modalität nicht *ex negativo* im Schatten von Iser als nicht imaginativ einzustufen, sondern es stärker zu theoretisieren. Die prospektive Funktion deontischer Skripte ist stark untertheoretisiert. Strategien der Erzeugung von faktualer Unbestimmtheit und ästhetischer Komplexität hätten sich auch in den faktualen Bereichen der Populär-Esographien nachweisen lassen. Auch dort sind z.B. Neologismen und Metaphern zu finden. Die untersuchten Vorworte wie das von Starhawk und Crowley sind keine Texte vollständiger diskursiver Eindeutigkeit. Für eine vollständige Beschreibung der imaginativen Prozesse des Lesens von Populär-Esographien müssen zahlreiche zusätzliche Darstellungsverfahren ebenso untersucht werden wie die grundsätzliche Frage nach der Imagination bei der Lektüre deontischer Skripte.

Um die Spiel- und Zwischenräume bei der Lektüre von Wicca-Literatur präziser zu beschreiben, könnten weiterhin neuere Modelle der rezeptionsseitigen Konstruktion von Perspektiven und Perspektivenstrukturen verwendet werden. Anstatt die Aufmerksamkeit auf die Herstellung eines textuellen Konsens über okkultes Wissen zu richten und sich auf die Gemeinsamkeiten der Perspektiveninhalte zu konzentrieren, könnten so auch Differenzen, Synthesen und Varianten von Perspektiven in den Blick rücken. So hat Hartner (2012) ein Modell auf Basis der Kognitionsforschung vorgelegt, das der Komplexität der Interaktion von Perspektiven Rechnung trägt. Schon bei der minimalen Anzahl

von zwei Figurenperspektiven kommt es demnach zur Ausbildung verschiedener semantischer Räume. Perspektiven sind so betrachtet *input spaces*, aus denen der Leser ein ganzes Netzwerk von Beziehungen herstellt. Im sog. *generic space* kombiniert der Leser die Informationen, die er als Gemeinsamkeiten der textuell vermittelten Perspektiven erkennt (vgl. Hartner 2012: 174-179). Bei Wicca-Texten wäre das der zur Vermittlung okkulten Wissens angestrebte Bereich, im dem sich gemeinsame Eigenschaften okkulten Wissens wie Wahrheit oder Brauchbarkeit sammeln. Daneben bleiben die *input spaces* jedoch als eigenständige Einheiten bestehen. Durch verschiedene kognitive Prozesse (vgl. Hartner 2012: 180-188) projiziert der Leser daher auch *blended spaces*, die emergent sind, d.h. in ihrem Inhalt über die Summe ihrer Quellen hinausgehen, da der Leser sie imaginativ ausschmückt. *Blended spaces* können dann Rückkoppelungseffekte auf die ursprünglichen *input spaces* haben (vgl. Hartner 2012: 181).

Geht man von der Definition der Populär-Esographie aus, die mindestens einen Erlebnisbericht, eine *Emic History* und ein deontisches Skript verlangt, wird deutlich, wie zahlreich und komplex die Spielräume sind, die der Leser bei der Rezeption dieser Perspektiven hat. So wäre der *blended space* der Perspektiven eines deontischen Skripts und eines Erlebnisberichts der gleichen okkulten Praktik die Information über gemeinsamen Handlungen und ihrer Effekte für das praktizierende Subjekt. Da das deontische Skript jedoch eine Leserperspektive enthält, die durch ihre Schematisierung eine Identifikation des Lesers im Rahmen deontischer Möglichkeit anbietet und sich von der konkreten, faktischen Perspektive der Person des Erlebnisberichtes unterscheidet, wäre zu fragen, wie ein entsprechender, emergenter *blended space* aussehen würde. Wenn man wie Hartner davon ausgeht, dass sich der Leser bei der Lektüre von *Frankenstein* die nicht im Text dargestellte Jagd nach dem Monster im arktischen Packeis in aller Ausführlichkeit in einem *blended space* vorstellen kann (2012: 187), dann ist die Vermutung nicht übertrieben, der Leser eines deontischen Skriptes und eines Erlebnisberichtes könne beispielsweise die Information dieser Gattungen zu einer Vorstellung einer Situation kombinieren, in er der dem Hexenmeister des Erlebnisberichtes ähnlich in einer neuen Situation okkulte Handlungen vollzieht. Er könnte Persönlichkeitsmerkmale der Person im Erlebnisbericht imaginär mit

den im deontischen Skript beschriebenen Handlungen kombinieren und zusätzlich seine eigenen Emotionen und seine Lebenssituation mit integrieren. Addierte man zusätzlich noch die Perspektive der *Emic History* als *input space* und potenzierte das aufgrund der Feststellung, dass Populär-Esographien in der Regel mehrere Personen-, Erzähler- und Leserperspektiven beinhalten, zwischen denen sich die genannten *spaces* auftun, wird die Komplexität des daraus entstehenden Netzwerkes deutlich.

Dieser kursorische Blick auf ein Modell zur Beschreibung der rezeptionsseitigen Konstruktion von Perspektiven und Perspektivenstrukturen verdeutlicht Eigenschaften von Wicca-Texten und weist auf weitere Desiderate hin, die im Anschluss an die vorliegende Arbeit bearbeitet werden können. Erstens wird das Bestreben der Instanzen in Wicca-Texten, die als Mentoren und Orchestratoren von Perspektiven koordinierend auftreten, angesichts der Vielfalt leserseitiger Operationen verständlich. Wenn der Leser Perspektiveninhalte nicht nur einfach nachvollzieht, sondern ganz unterschiedliche mentale Spiel- und Zwischenräume bei der Lektüre entwirft, muss der Text versuchen, seine Botschaft über die Eigenschaften okkulten Wissens deutlich zu machen, um die Deutungshoheit zu behalten. Eine Vielzahl lektüresteuernder Kommentare wie in Starhawks „Comments on the Story“ in *The Twelve Wild Swans* ist so gesehen der Versuch, wesentliche von unwesentlichen Perspektiveninhalten zu unterscheiden und bei der Schaffung des richtigen *generic space* zu helfen. Die Analyse müsste dementsprechend ins Detail gehen und die Perspektiven und ihre Inhalte noch stärker auf ihre Steuerungsfunktionen befragen. Zweitens wird deutlich, dass vor allem Populär-Esographien Perspektiven beinhaltet, die auf ganz unterschiedliche Weise in die kognitiven Prozesse des Lesers einzugreifen versuchen. Ein Text wie *The Twelve Wild Swans*, der anhand eines Märchens ein spiralförmiges Netzwerk aus zahlreichen Erlebnisberichten, *Emic Histories*, deontischen Skripten und deskriptiven Passagen entwirft, verlangt vom Leser kognitionstheoretisch betrachtet die Konstruktion eines Netzwerkes mentaler *spaces*, eine intensive kognitive Verarbeitung okkulten Wissens. Kapitel 6 gibt einen Vorschein davon, welche unterschiedlichen Elemente der Text in die Interaktion von Perspektiven einspeist. Um die leserseitige Konstruktion von Perspektiven angemessen zu beschreiben, müsste auf Basis der bisherigen Untersuchung anhand von Hartners

Modell erarbeitet werden, welche mentalen Prozesse bei der Lektüre einer nicht fiktionalen Populär-Esographie ablaufen. Eine solche Arbeit könnte das Verständnis der in Populär-Esographien vorliegenden Gattungen vertiefen und neue Ergebnisse für das Verständnis von Sachbüchern liefern.

Die genannten Desiderate setzen alle die Bereitschaft voraus, an esoterischen Texten zu arbeiten. Die vorliegende Arbeit versucht, Wicca-Literatur erstmalig hinsichtlich der narrativen Darstellungsverfahren, ihrer kulturökologischen Funktionen und der damit zusammenhängenden Gattungsdefinitionen zu beschreiben. Damit versteht sie sich auch als ein Plädoyer dafür, literaturwissenschaftliche Impulse an Texte und Themen heranzutragen, die am Rande des geisteswissenschaftlichen Wahrnehmungsbereiches liegen.

9 LITERATURVERZEICHNIS

9.1 Primärtexte

Bird, Isobel. 2001-2002. *Circle of Three.* 15 Bände. New York: HarperTeen.

Bracelin, Jack. 1960. *Gerald Gardner: Witch.* London: Octagon.

Crowley, Vivianne. 1996. *Wicca: The Old Religion in the New Millennium.* London: Thorsons.

Dahl, Roald. 2001. *The Witches.* Stuttgart: Reclam.

Farrar, Stewart. 1974. *The Twelve Maidens: A Novel of Witchcraft.* London: Michael Joseph.

---. 1975 [1974]. *The Twelve Maidens: A Novel of Witchcraft.* Toronto, London, New York: Bantam.

---. 1976. *The Serpent of Lilith.* London: Arrow Books.

---. 1977. *The Dance of Blood.* London: Arrow Books.

---. 1979. *Omega.* New York: Times Books.

---. 1988. *Backlash.* London: Robert Hale Ltd.

---. 1991 [1971]. *What Witches Do*. Washington: Phoenix Publishing.

---. 2007 [1974]. *Twelve Maidens: A Novel of Witchcraft.* Newburyport: Red Wheel/Weiser.

Farrar, Janet, Stewart Farrar. 1987. *The Witches' Goddess: The Feminine Principle of Divinity:* Robert Hale Ltd.

---. 1989. *The Witches' God: Lord of the Dance.* London: Robert Hale Ltd.

Fischer, Rainer. 1993. *Liebt uns - dann gehen wir. Ein ökologisch-esoterischer Roman.* Willebadessen: Zwiebelzwerg.

Gabriel, Vicky, Jessica Hofmann. 2002. *Teenwitch: Die wilde Magie der jungen Hexen.* Engerda: Arun.

Gardner, Gerald. 1939. *A Goddess Arrives.* London: Arthur H. Stockwell.

---. 1959. *The Meaning of Witchcraft.* London: The Aquarian Press.

---. 1975 [1949]. *High Magic's Aid.* New York: Weiser.

---. 1996 [1949]. *High Magic's Aid.* New Bern: Godolphin House.

---. 2004 [1954]. *Witchcraft Today.* New York: Citadel Press.

Harris, Charlaine. 2001-2013. *The Southern Vampire Mysteries.* 13 Bände. New York: Ace Books.

Kaethner, Hans-Georg. 2008. *Reise ins Reich der Sinne. Erotisch-esoterischer Roman.* Halle (Saale): Projekte-Verlag Cornelius.

Laurel, Tamarin. 2002. *Initiation at Beltane.* Toronto: ECW Press.

McLean, Penny. 1996. *Adeline und die vierte Dimension. Esoterischer Roman.* München: Heyne.

Molitor, Monika. 2004. *Wicca-Magie für Junghexen.* Güllesheim: Silberschnur.

Neuber, Hans-Peter. 1991. *Die geheimnisvollen Wälder. Ein mystisch-esoterischer Fantasy-Roman.*

O'Gaea, Ashleen. 2002. *Raising Witches: Teaching the Wiccan Faith to Children.* Franklin Lakes: The Career Press.

Silver Ravenwolf. 2000. *Freche Hexen! Liebeszauber und magische Rituale für kesse Junghexen.* Emmendingen: Nietsch.

---. 2001. *Freche Hexen und das Ritual der Wilden Jagd. Eine magische Geschichte für echte Junghexen.* Emmendingen: Nietsch.
Starhawk. 1979. *The Spiral Dance: A rebirth of the ancient religion of the Great Goddess.* San Francisco: Harper & Row.
---. 1982. *Dreaming the dark: Magic, sex & politics.* Boston: Beacon Press.
---. 1987. *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority and Mystery.* San Francisco: Harper & Row.
---. 1993. *The Fifth Sacred Thing.* New York: Bantam.
---. 1997. *Walking to Mercury.* New York: Bantam.
Starhawk, Anne Hill, Diane Baker. 1998. *Circle Round: Raising Children in Goddess Traditions.* New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group.
Starhawk, Hilary Valentine. 2000. *The Twelve Wild Swans: A journey to the realm of magic, healing, and action. Rituals, exercises, and magical training in the Reclaiming Tradition.* San Francisco: Harper.
Szepes, Mária. 1993. *Der Zauberspiegel. Ein esoterischer Roman.* München: Droemer Knaur.
Tiernan, Cate. 2001-2003. *Sweep.* 15 Bände. London: Penguin.
Zimmer Bradley, Marion. 1982. *The Mists of Avalon.* New York: Knopf.

9.2 Sekundärtexte

Abel, Günter. 2004. *Zeichen der Wirklichkeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
---. 2008. „Forms of Knowledge: Problems, Projects, Perspectives." In: Peter Meusburger, Michael Welker, Edgar Wunder (Hgg.). 2008. *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion.* Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V. 11-34.
Adler, Margot. 1979. *Drawing down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America.* New York: Viking Press.
Aebli, Hans. 1980. *Denken, das Ordnen des Tuns: Kognitive Aspekte der Handlungstheorie.* Stuttgart: Klett/Cotta.
Ankarloo, Bengt, Stuart Clark (Hgg.). 1999. *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Anonym. 2008. „Themenschwerpunkt ‚Esoterikforschung'." In: *die drei* 03: 31-32. Web. Zuletzt 05.05.2012. <http://www.diedrei.org/Heft_3_08/Serviceteil-Esoterikforschung.pdf>.
Asholt, Wolfgang, Ottmar Ette (Hgg.). 2010. *Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft: Programm - Projekte - Perspektiven.* Tübingen: Narr.
Assmann, Aleida. 1995. „Der Eigen-Kommentar als Mittel literarischer Traditionsstiftung." In: Jan Assmann, Burkhard Gladigow (Hgg.). 1995. *Text und Kommentar.* München: Fink. 355-373.
Assmann, Jan, Burkhard Gladigow (Hgg.). 1995. *Text und Kommentar.* München: Fink.
Bach, Susanne. 2001a. „Einleitung: Die postsäkulare Gesellschaft." In: dies. (Hg.). 2001b. *Spiritualität und Transzendenz in der modernen englischsprachigen Literatur.* Paderborn: Schöningh. 9-19.

---. 2001b. *Spiritualität und Transzendenz in der modernen englischsprachigen Literatur.* Paderborn: Schöningh.

Bachorz, Stephanie. 2004. „Zur Analyse der Figuren.“ In: Peter Wenzel (Hg.). 2004. *Einführung in die Erzähltextanalyse: Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: WVT. 51-68.

Bado-Fralick, Nikki. 2005. *Coming to the edge of the circle: A Wiccan initiation ritual.* Oxford: Oxford University Press.

Bamberger, Richard (Hg.). 1966. *Probleme des Sachbuches für die Jugend.* Wien.

Baumann, Peter. 2001. „Ist der Begriff des Wissens inkohärent?“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55.4: 594-601.

Beckermann, Ansgar. 2001. „Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffes: Plädoyer für eine neue Agenda in der Erkenntnistheorie.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55.4: 571-593.

Berger, Peter, Thomas Luckmann. 1980. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.

Berger, Helen. 1999. *A community of witches: Contemporary neo-paganism and witchcraft in the United States.* Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Bergmann, Klaus (Hg.). 1992. *Handbuch der Geschichtsdidaktik.* 4. Aufl. Seelze-Velber: Kallmeyer.

Berman, Morris. 1984. *The Reenchantment of the World.* New York: Bantam.

Bertschi-Kaufmann, Andrea (Hg.). 2011. *Lesekompetenz - Leseleistung - Leseförderung: Grundlagen, Modelle und Materialien.* 4. Aufl. Zug: Klett und Balmer.

Betz, Hans Dieter (Hg.). 1998. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 1: A-B.* 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2001. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 4: I - K.* 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2004. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 7: R - S.* 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.

Birk, Hanne. 2008. *AlterNative Memories: Kulturspezifische Inszenierungen von Erinnerung in zeitgenössischen Romanen indigener Autor/inn/en Australiens, Kanadas und Aotearoas /Neuseelands.* Trier: WVT.

Blaicher, Günther, Brigitte Glaser (Hgg.). 1994. *Proceedings.* Tübingen: Niemeyer.

Bonewits, Philip Emmons Isaac. 1989. *Real magic: An introductory treatise on the basic principles of yellow magic.* York Beach Me.: S. Weiser.

Brednich, Rolf (Hg.). 1999. *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Band 9: Magica-Literatur bis Nezami.* Berlin, New York: de Gruyter.

Broich, Ulrich. 1985. „Formen der Markierung von Intertextualität.“ In: ders., Manfred Pfister (Hgg.). 1985. *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien.* Tübingen: Niemeyer. 31-48.

Broich, Ulrich, Manfred Pfister (Hgg.). 1985. *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien.* Tübingen: Niemeyer.

Brown, Laurence (Hg.). 1997. *Modern Spiritualities: An inquiry.* Amherst, NY: Prometheus Books.

Callois, Roger. 1974. „Das Bild des Phantastischen: Vom Märchen bis zur Science Fiction.“ In: Rein Zondergeld (Hg.). *Phaïcon 1.* 1974. Frankfurt am Main: Insel. 44-83.

Chatterjee, Margaret. 1997. „The Smorgasbord Syndrome: Availability Reexamined.“ In: Laurence Brown (Hg.). 1997. *Modern Spiritualities: An inquiry.* Amherst, NY: Prometheus Books. 17-30.

Cowan, Douglas. 2005. *Cyberhenge: Modern pagans on the internet.* London: Routledge.

Dahrendorf, Malte. 1966. „Das naturwissenschaftliche Sachbuch.“ In: Richard Bamberger (Hg.). *Probleme des Sachbuches für die Jugend.* 1966. Wien. 66-95.

Dennerlein, Katrin. 2009. *Narratologie des Raumes.* Berlin: de Gruyter.

Dormeyer, Detlev. 1998. „Apotheose.“ In: Hans Dieter Betz (Hg.). 1998. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 1: A-B.* 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 653-655.

Dücker, Burckhard. 2007. *Rituale. Formen - Funktionen - Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft.* Stuttgart: Metzler 2007.

Dunker, Axel. 2010. „Aspekte der literaturwissenschaftlichen Gattungsbestimmung. Methodische Aspekte. Terminologien und Gattungsnamen.“ In: Rüdiger Zymner (Hg.). 2010. *Handbuch Gattungstheorie*. Stuttgart: Metzler. 25-26.

Eckstein, Lars, Christoph Reinfandt (Hgg.). 2009. *Proceedings. Anglistentag 2008.* Trier: WVT.

Eco, Umberto. 1994. *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur: Übersetzt von Burkharft Kroeber.* München, Wien: Hanser.

Ehlich, Konrad (Hg.). 1980. *Erzählen im Alltag.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ernst, Jutta. 2008. „Hybride Genres.“ In: Ansgar Nünning (Hg.). 2008. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 296-297.

Ette, Ottmar. 2004. *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie.* Berlin: Kadmos.

Faber, Mel. 1993. *Modern witchcraft and psychoanalysis.* Rutherford, London, Cranbury NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

Fabian, Bernhard (Hg.). 1993. *Ein anglistischer Grundkurs.* Berlin: Erich Schmidt.

Fankhauser, Alfred. 1934. *Magie: Versuch einer astrologischen Lebensdeutung.* Zürich, Leipzig: Orell Füssli.

Fish, Stanley. „One University, Under God?“ In: *Chronicle of Higher Education.* 7.1.2005.

Flew, Antony. 1997. „What Is ‚Spirituality?'" In: Laurence Brown (Hg.). 1997. *Modern Spiritualities: An inquiry.* Amherst, NY: Prometheus Books. 31-39.

Fluck, Winfried. 1997. *Das kulturelle Imaginäre: Funktionsgeschichte des amerikanischen Romans, 1790-1900.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 2004. „Ästhetische Erfahrung und Identität." In: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 49.1: 9-28.

---. 2005. „Funktionsgeschichte und ästhetische Erfahrung." In: Marion Gymnich, Ansgar Nünning (Hgg.). 2005. *Funktionen von Literatur: Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen.* Trier: WVT. 29-53.

Forster, E. M.. 1970 [1927]. *Aspects of the Novel.* Harmondsworth: Penguin.

Frenschkowski, Marco. 2007. *Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen.* Wiesbaden: Marix.

---. 2011. *Die Geheimbünde: Eine kulturgeschichtliche Analyse.* Wiesbaden: Marix.

Freud, Sigmund. 1999a [1930]. „Das Unbehagen in der Kultur." In: ders.. 1999b. *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet.* Frankfurt am Main: Fischer. 421-506.

---. 1999b. *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*. Frankfurt am Main: Fischer.

Fricke, Harald. 2010a. „Aspekte der literaturwissenschaftlichen Gattungsbestimmung. Methodische Aspekte. Definitionen und Begriffsformen." In: Rüdiger Zymner (Hg.). 2010. *Handbuch Gattungstheorie*. Stuttgart: Metzler. 7-10.

---. 2010b. „Aspekte der literaturwissenschaftlichen Gattungsbestimmung. Methodische Aspekte. Invarianz und Variabilität von Gattungen." In: Rüdiger Zymner (Hg.). 2010. *Handbuch Gattungstheorie*. Stuttgart: Metzler. 19-21.

Genette, Gérard. 1972a. *Figures III.* Paris: Ed. du Seuil.

---. 1972b. „Discours du récit." In: ders.. 1972a. Figures III. Paris: Ed. du Seuil. 67-282.

---. 1992a. *Fiktion und Diktion.* München: Fink.

---. 1992b. *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Frankfurt am Main: Campus.

Glasersfeld, Ernst von. 1985. „Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Wirklichkeit." In: *Einführung in den Konstruktivismus. Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung Band 10.* München: Oldenbourg.

---. 1987. Wissen, Sprache, Wirklichkeit. Arbeiten zum radikalen Konstruktivismus. Braunschweig: Vieweg.

Godwin, Victoria. 2004. *Feminist Identities and Popular Mediations of Wiccan Rhetoric.* Diss.: Indiana University Press.

Goldammer, Kurt. 1980. „Magie." In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hgg.). 1980. *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler.* Basel, Stuttgart: Schwabe. 613-636.

Graf, Friedrich. 2004. „Säkularisierung. Religionskulturell." In: Hans Dieter Betz (Hg.). 2004. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für*

Theologie und Religionswissenschaft. Band 7: R - S. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 778-782.

Greimas, Algirdas. 1972. „Die Struktur der Erzählaktanten. Versuch eines generativen Ansatzes.“ In: Jens Ihwe (Hg.). 1972. *Literaturwissenschaft und Linguistik. Band 3. Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft.* Frankfurt am Main: Athenäum. 218-238.

Grein, Birgit. 2008. „Phantastik.“ In: Ansgar Nünning (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 570-571.

Griffin, David. 1988a. *Spirituality and Society: Postmodern visions.* Albany: State University of New York Press.

---. 1988b. *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals.* Albany NY: State University of New York Press.

---. 1990. *Sacred Interconnections: Postmodern spirituality, political economy and art.* Albany: State University of New York Press.

Große, Ernst-Ulrich. 2008. „Textsorten.“ In: Ansgar Nünning (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler.

Grübel, Nils, Stefan Rademacher. 2003. *Religion in Berlin: Ein Handbuch.* Berlin: Weißensee.

Grundmann, Thomas. 2002. „Warum wir Wissen als einen wichtigen Begriff der Erkenntnistheorie betrachten sollten: Eine Antwort auf Ansgar Beckermann.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56.1: 118-124.

Grünzweig, Walter, Andreas Solbach (Hgg.). 1999. *Grenzüberschreitungen: Narratologie im Kontext.* Tübingen: Narr.

Guerra, Elizabeth, R. J. Stewart, Janet Farrar. 2008. *Stewart Farrar: Writer on a Broomstick.* R. J. Stewart Books.

Gülich, Elisabeth. 1980. „Konventionelle Muster und kommunikative Funktionen von Alltagserzählungen.“ In: Konrad Ehlich (Hg.). *Erzählen im Alltag.* 1980. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 335-384.

Gülich, Elisabeth, Wolfgang Raible (Hgg.). 1972. *Textsorten: Differenzierungskritierien aus linguistischer Sicht.* Frankfurt am Main: Athenäum.

Gymnich, Marion, Ansgar Nünning (Hgg.). 2005. *Funktionen von Literatur: Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen.* Trier: WVT.

Gymnich, Marion, Birgit Neumann, Ansgar Nünning (Hgg.). 2007. *Gattungstheorie und Gattungsgeschichte*. Trier: WVT.

Gutenberg, Andrea. 2000. *Mögliche Welten: Plot und Sinnstiftung im englischen Frauenroman*. Heidelberg. Winter.

Hahnemann, Andy, David Oels, Erhard Schütz et al. (Hgg.). 2007. *Sachbuch und populäres Wissen im 20. Jahrhundert.* Frankfurt am Main: Peter Lang.

Hammer, Olav. 2001. *Claiming knowledge: Strategies of epistemology from theosophy to the New Age.* Leiden: Brill.

Hanegraaff, Wouter. 1992. „A Dynamic Typological Approach to the Problem of ‚Post-Gnostic‘ Gnosticism.“ In: *Aries* 16: 5-43.

---. 1996. *New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought.* Leiden: Brill.
---. 2002. „From the Devil's gateway to the Goddess within: the image of the witch in neopaganism.“ In: Joanne Pearson (Hg.). 2002. *Belief beyond boundaries: Wicca, Celtic spirituality and the New Age.* Aldershot, Hants, England: Ashgate. 295-312.
---. 2006. *Dictionary of Gnosis & Western esotericism*. Leiden: Brill.
---. 2008. „Reason, Faith and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct.“ In: Peter Meusburger, Michael Welker, Edgar Wunder (Hgg.). 2008. *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion.* Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V. 133-144.
Hartner, Marcus. 2012. *Perspektivische Interaktion im Roman. Kognition, Rezeption, Interpretation*. Berlin: de Gruyter.
Haupt, Birgit. 2004. „Zur Analyse des Raums.“ In: Peter Wenzel (Hg.). 2004. *Einführung in die Erzähltextanalyse: Kategorien, Modelle, Probleme.* Trier: WVT. 69-88.
Hauser, Linus. 2004. *Kritik der neomythischen Vernunft. Band 1: Menschen als Götter der Erde: 1800 - 1945.* Paderborn: Schöningh.
Hauthal, Janine, Julijana Nadj, Ansgar Nünning et al. (Hgg.). 2007. *Metaisierung in Literatur und anderen Medien: Theoretische Grundlagen - historische Perspektiven - Metagattungen - Funktionen.* Berlin: de Gruyter.
Herman, David (Hg.). 1999. *Narratologies: New perspectives on narrative analysis.* Columbus, Ohio: Ohio State University Press.
Herrmann, Meike. *Fiktionalität gegen den Strich lesen. Was kann die Fiktionstheorie zu einer Poetik des Sachbuchs beitragen?,* 2005. Web. Zuletzt 13.05.2012. <http://edoc.hu-berlin.de/series/sachbuchforschung/7/PDF/7.pdf>.
Heselton, Philip. 2000. *Wiccan Roots: Gerald Gardner and the modern witchcraft revival.* Chieveley: Capall Bann Publ.
---. 2003. *Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration: An Investigation into the Sources of Gardnerian Witchcraft.* Milverton, Sommerset: Holmes.
Holpp, Wolfgang. 2004. *Das Jahrhundert des Radars. Von Christian Hülsmeyer zur Shuttle Radar Topography Mission*. Web. Zuletzt 13.05.2012. <http://www.100jahreradar.de/vortraege/Holpp_Das_Jahrhundert_des_Radars.pdf>.
Hoops, Wiklef. 1979. „Fiktionalität als pragmatische Kategorie.“ In: *Poetica* 11: 281-317.
Hutcheon, Linda. 1987. *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction.* New York, London: Routledge.
Hutton, Ronald. 1999a. „Modern Pagan Witchcraft: Section 2: The History of Pagan Witchcraft.“ In: Bengt Ankarloo, Stuart Clark (Hgg.). 1999. *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 43-79.
---. 1999b. *The Triumph of the Moon: A history of Modern Pagan Witchcraft.* Oxford: Oxford University Press.

---. 2000. „Paganism and Polemic: The Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft.“ In: *Folklore* 111.1: 103-117.
---. 2003. *Witches, druids and King Arthur.* London: Hambledon and London.
Ihwe, Jens (Hg.). 1972. *Literaturwissenschaft und Linguistik. Band 3. Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft.* Frankfurt am Main: Athenäum.
Iser, Wolfgang. 1976. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung.* München: Fink.
---. 1989. *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
---. 1993. *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Jahn, Manfred, Ansgar Nünning. 1994. „A Survey of Narratological Models.“ In: *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 27: 283-303.
James, William. 1907. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens.* Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
Jarke, Matthias, Klaus Pasedach, Wolffried Stucky (Hgg.). 1997. *Informatik 97.* Berlin: Springer.
Kellner, Rolf. 1990. „Fantasy.“ In: Günther Schweikle, Irmgard Schweikle (Hgg.). 1990. *Metzler Literatur-Lexikon: Begriffe und Definitionen.* Stuttgart: Metzler. 150-151.
Kelly, Aidan A. 1991. *Crafting the Art of Magic, Book I: A history of Modern Witchcraft.* St. Paul, Minn.: Llewellyn Publications.
Kirchhofer, Anton. 2009. „The Religious Turn in Literary and Cultural Studies: Introduction.“ In: Lars Eckstein, Christoph Reinfandt (Hgg.). 2009. *Proceedings*. *Anglistentag 2008.* Trier: WVT. 3-7.
Klausnitzer, Ralf. 2008. *Literatur und Wissen: Zugänge - Modelle - Analysen.* Berlin: de Gruyter.
Klein, Christian, Matías Martínez (Hgg.). 2009a. *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*. Stuttgart: Metzler.
---. 2009b. „Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens.“ In: dies. (Hgg.). 2009. *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*. Stuttgart: Metzler. 1-13.
Kleinsteuber, Hans. 1991. „Stereotype, Images und Vorurteile - Die Bilder in den Köpfen der Menschen.“ In: Günter Trautmann (Hg.). 1991. *Die hässlichen Deutschen: Deutschland im Spiegel der westlichen und östlichen Nachbarn.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 60-68.
Knoblauch, Hubert, Volkhard Krech, Monika Wohlrab-Sahr (Hgg.). 1998. *Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive.* Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
Köpf, Ulrich. 2004. „Spiritualität. Zum Begriff.“ In: Hans Dieter Betz (Hg.). 2004. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für*

Theologie und Religionswissenschaft. Band 7: R - S. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 1589-1591.

Köppe, Tilmann. 2007. „Vom Wissen in Literatur.“ In: *Zeitschrift für Germanistik* 27: 398-410.

---. 2008. *Literatur und Erkenntnis: Studien zur kognitiven Signifikanz fiktionaler literarischer Werke.* Paderborn: Mentis.

---. 2011. *Literatur und Wissen. Theoretisch-methodische Zugänge*. Berlin, New York: de Gruyter.

Knorr-Cetina, Karin. 1989. “Spielarten des Konstruktivismus. Einige Notizen und Anmerkungen“. In: *Soziale Welt 2/1989*. 86-96.

LaFontaine, Jean. 1999. „Satanism and Satanic Mythology.“ In: Bengt Ankarloo, Stuart Clark (Hgg.). 1999. *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 81-109.

Lamond, Frederic. 2004. *50 Jahre Wicca: Ein kritischer persönlicher Rückblick.* Hamburg: Heiden-Verlag.

Landau, Barbara, Ray Jackendoff. 1993. „„What‘ and ‚where‘ in spatial language and spatial cognition.“ In: *Behavioral and Brain Sciences* 16: 217-265.

Landwehr, Jürgen. 1975. *Text und Fiktion. Zu einigen literaturwissenschaftlichen und kommunikationstheoretischen Grundbegriffen.* München*:* Fink.

Lange, Günter (Hg.). 2002. *Medien und Sachbuch, ausgewählte thematische Aspekte, ausgewählte poetologische Aspekte, Produktion und Rezeption, KJL im Unterricht*. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag.

Lanser, Susan Sniader. 1981. *The Narrative Act. Point of View in Prose Fiction.* Princeton: Princeton University Press.

Lepenies, Wolf, Henning Ritter (Hgg.). 1978. *Soziologie und Anthropologie. Band 1: Theorie der Magie, soziale Morphologie.* Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.

Levy-Bruhl, Lucien. 1926. *Das Denken der Naturvölker. In deutscher Übersetzung.* Wien, Leipzig: Braumüller.

Lewis, James R., Gordon J. Melton. 1992. *Perspectives on the New Age.* Albany, NY: State Univ. of New York Press.

Lotman, Jurij. 1972. *Die Struktur literarischer Texte*. München: Wilhelm Fink.

Lutz, Burkart (Hg.). 1985. *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung: Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentags in Dortmund 1984.* Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

Lynch, Frederick. 1977. „Toward a Theory of Conversion and Commitment to the Occult.“ In: *American Behavioral Scientist* 20.6: 887-908.

Magliocco, Sabina. 2004. *Witching culture: Folklore and neo-paganism in America.* Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press.

Malinowski, Bronislaw. 1960. „The Problem of Meaning in Primitive Languages.“ In: Charles Ogden, Ivor Richards (Hgg.). 1960. *The Meaning of Meaning. A Study of Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism.* London: Routledge & Kegan Paul. 323-384.

Margolin, Uri. 1999. „Of What Is Past, Passing, or to Come: Temporality, Aspectuality, Modality, and the Nature of Literary Narrative.“ In: David Herman (Hg.). 1999. *Narratologies: New perspectives on narrative analysis.* Columbus, Ohio: Ohio State Univ. Press. 142-166.

Maturana, Huberto, Francisco Varela. 1987. *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des Erkennens*. Bern: Goldmann.

Mauss, Marcel. 1978. „Entwurf einer Allgemeinen Theorie der Magie." In: Wolf Lepenies, Henning Ritter (Hgg.). 1978. *Soziologie und Anthropologie. Band 1: Theorie der Magie, soziale Morphologie.* Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein. 45-179.

McLure, John A. 1995. „Postmodern/Postsecular: Contemporary Fiction and Spirituality." In: *Modern Fiction Studies* 41.1: 141-163.

Mengel, Ewald. 1986. *Geschichtsbild und Romankonzeption. Drei Typen des Geschichtsverstehens im Reflex der Form des englischen historischen Romans.* Heidelberg: Winter.

Meusburger, Peter, Michael Welker, Edgar Wunder (Hgg.). 2008. *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion.* Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V.

Michel, Paul. 2006. *Wissensvermittlung in narrativer Form*. Web. Zuletzt 13.05.2012. <http://www.enzyklopaedie.ch/dokumente/MichelWissenstransfer.pdf>

Möhn, Dieter. 1991. „Instruktionstexte. Ein Problemfall bei der Textidentifikation." In: *Germanistische Linguistik* 106/107: 183-212.

Müller, Klaus Peter. 2008. „Kontext." In: Ansgar Nünning (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 379-380.

Müller-Funk, Wolfgang, Christa Agnes Tuzay (Hgg.). 2008a. *Faszination des Okkulten: Diskurse zum Übersinnlichen.* Tübingen: Francke.

---. 2008b. „Faszination des Okkulten: Einleitung." In: Wolfgang Müller-Funk, Christa Agnes Tuzay (Hgg.). 2008a. *Faszination des Okkulten: Diskurse zum Übersinnlichen.* Tübingen: Francke. 7-10.

Murray, Margaret Alice. 1921. *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology.* Oxford: Clarendon Press.

---. 1933. *The God of the Witches.* London: Low, Marston.

Neckermann, Nicole. 2001. *Instruktionstexte: Normativ-theoretische Anforderungen und empirische Strukturen am Beispiel des Kommunikationsmittels Telefon im 19. und 20. Jahrhundert.* Berlin: Weißensee.

Nehring, Andreas, Joachim Valentin, Regina Ammicht Quinn (Hgg.). 2008. *Religious Turns - Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse - neue religiöse Wissensformen.* Stuttgart: Kohlhammer.

Neumann, Birgit. 2008. „Wissen, kulturelles." In: Ansgar Nünning (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 774-775.

Nickel-Bacon, Irmgard, Norbert Groeben, Margit Schreier. 2000. „Fiktionssignale pragmatisch: Ein medienübergreifendes Modell zur Unterscheidung von Fiktion(en) und Realität(en)." In: *Poetica* 32.3: 267-299.

Nünning, Ansgar. 1993. „Mapping the Field of Hybrid New Genres in the Contemporary Novel: A Critique of Lars Ole Sauerberg, Fact into Fiction and a Survey of Other Recent Approaches to the Relationship between ‚Fact' and ‚Fiction'." In: *Orbis Litterarum* 48.3: 281-305.

---. 1995a. „Literatur, Mentalitäten und kulturelles Gedächtnis. Grundriss, Leitbegriffe und Perspektiven einer anglistischen Kulturwissenschaft.“ In: ders. (Hg.). 1995b. *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle, Methoden. Eine Einführung.* Trier: WVT. 173-197.
---. 1995b. *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle, Methoden. Eine Einführung.* Trier: WVT.
---. 1995c. *Von historischer Fiktion zu historiographischer Metafiktion: Band 1: Theorie, Typologie und Poetik des historischen Romans.* Trier: WVT.
---. 1997. „Die Funktionen von Erzählinstanzen: Analysekategorien und Modelle zur Beschreibung des Erzählverhaltens.“ In: *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 30.4: 323-349.
---. 1999. „‚Verbal Fictions?‘ Kritische Überlegungen und narratologische Alternativen zu Hayden Whites Einebnung des Gegensatzes zwischen Historiographie und Literatur.“ In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 40: 351-380.
---. 2007. „Kriterien der Gattungsbestimmung: Kritik und Grundzüge von Typologien narrativ-fiktionaler Gattungen am Beispiel des historischen Romans.“ In: Marion Gymnich, Birgit Neumann, Ansgar Nünning (Hgg.). 2007. *Gattungstheorie und Gattungsgeschichte*. Trier: WVT.
---. 2008a. „Charakter und Typ.“ In: ders. (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 93.
---. 2008b. „Funktion.“ In: ders. (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 223-225.
---. 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler.
---. 2008d. „Stereotyp.“ In: ders. (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 679.
---. 2009. „Welten - Weltbilder - Weisen der Welterzeugung: Zum Wissen der Literatur und zur Aufgabe der Literaturwissenschaft.“ In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 59.1: 65-80.
---. 2010. „Lebensexperimente und Weisen literarischer Welterzeugung: Thesen zu den Aufgaben einer lebenswissenschaftlich orientierten Literaturwissenschaft.“ In: Wolfgang Asholt, Ottmar Ette (Hgg.). 2010. *Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft: Programm - Projekte - Perspektiven.* Tübingen: Narr. 45-64.
Nünning, Ansgar, Vera Nünning (Hgg.). 2000a. *Multiperspektivisches Erzählen: Zur Theorie und Geschichte der Perspektivenstruktur im englischen Roman des 18. bis 20. Jahrhunderts.* Trier: WVT.
---. 2000b. „Multiperspektivität aus narratologischer Sicht: Erzähltheoretische Grundlagen und Kategorien der Analyse der Perspektivenstruktur narrativer Texte.“ In: dies. (Hgg.). 2000a. *Multiperspektivisches Erzählen: Zur Theorie und Geschichte der Perspektivenstruktur im englischen Roman des 18. bis 20. Jahrhunderts.* Trier: WVT. 39-77.

---. 2002a. *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär.* Trier: WVT.
---. 2002b. *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Trier: WVT.
---. 2002c. „Produktive Grenzüberschreitungen: Transgenerische und interdisziplinäre Ansätze in der Erzähltheorie.“ In: dies. (Hgg.). 2002a. *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär.* Trier: WVT. 1-22.
Nünning, Vera. 2010. „Literatur als Lebenswissen: Die Bedeutung von Literatur für menschliches Verstehen und Zusammenleben am Beispiel von Ian McEwans Roman Enduring Love (1998).“ In: Wolfgang Asholt, Ottmar Ette (Hgg.). 2010. *Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft: Programm - Projekte - Perspektiven.* Tübingen: Narr. 145-168.
O'Gaea, Ashleen. 2002. *Raising Witches: Teaching the Wiccan Faith to Children.* Franklin Lakes: The Career Press.
Ogden, Charles, Ivor Richards (Hgg.). 1960. *The Meaning of Meaning. A Study of Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism.* London: Routledge & Kegan Paul.
Ohanecian, Oliver. 2005. *Wer Hexe ist, bestimme ich: Zur Konstruktion von Wirklichkeit im Wicca-Kult.* Hamburg: EB.
Ossowski, Herbert. 2002. „Sachbücher für Kinder und Jugendliche.“ In: Günter Lange (Hg.). 2002. *Medien und Sachbuch, ausgewählte thematische Aspekte, ausgewählte poetologische Aspekte, Produktion und Rezeption, KJL im Unterricht*. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag. 657-682.
Palmer, Alan. 2010. *Social Minds in the Novel*. Columbus: The Ohio State University Press.
Pearson, Joanne (Hg.). 2002a. *Belief beyond boundaries: Wicca, Celtic spirituality and the New Age.* Aldershot, Hants, England: Ashgate.
---. 2002b. „The history and development of Wicca and Paganism.“ In: dies. (Hg.). 2002a. *Belief beyond boundaries: Wicca, Celtic spirituality and the New Age.* Aldershot, Hants, England: Ashgate. 11-54.
Penning, Dieter. 1980. „Die Ordnung der Unordnung. Eine Bilanz zur Theorie der Phantastik. In: Christian Thomsen, Jens Fischer (Hgg.). 1980. *Phantastik in Literatur und Kunst*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 34-51.
Pesch, Helmut. 1982. *Fantasy: Theorie und Geschichte einer literarischen Gattung.* Forchheim: Sperl.
Petzoldt, Leander. 1978a. „Einleitung.“ In: ders. (Hg.). 1978b. *Magie und Religion: Beiträge zu einer Theorie der Magie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. VII-XVI.
---. 1978b. *Magie und Religion: Beiträge zu einer Theorie der Magie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
---. 1999. „Magie.“ In: Rolf Brednich (Hg.). 1999. *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Band 9: Magica-Literatur bis Nezami.* Berlin, New York: de Gruyter. 2-13.
Pfister, Manfred. 1985. „Konzepte der Intertextualität.“ In: Ulrich Broich, Manfred Pfister (Hgg.). 1985. *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien.* Tübingen: Niemeyer. 1-30.

---. 2001 [1977]. *Das Drama. Theorie und Analyse.* München: Fink.
Pike, Sarah M. 2004. *New Age and neopagan religions in America.* New York: Columbia Univ. Press.
Plaschka, Oliver. 2008. *Verlorene Arkadien. Das pastorale Motiv der englischen und amerikanischen Literatur: H.P. Lovecraft, James Branch Cabell, Mervyn Peake, William Gibson.* Heidelberg: Univ. Diss.
Polak, Regina (Hg.). 2002. *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa.* Ostfildern: Schwabenverlag.
Porombka, Stephan. 2005. *Regelwissen und Weltwissen für die Jetztzeit. Die Funktionsleistungen der Sachliteratur*. Web. Zuletzt 13.05.2012. <http://edoc.hu-berlin.de/series/sachbuchforschung/2/PDF/2.pdf>.
Prince, Gerald. 1996. „Remarks on Narrativity." In: Claes Wahlin (Hg.). 1996. *Perspectives on Narratology. Papers from the Stockholm Symposium on Narratology*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 95-106.
Quinkertz, Ute. 2004. „Zur Analyse des Erzählmodus und verschiedener Formen von Figurenrede." In: Peter Wenzel (Hg.). 2004. *Einführung in die Erzähltextanalyse: Kategorien, Modelle, Probleme.* Trier: WVT. 141-162.
Rabinowitz, Peter J. 1987. *Before reading: Narrative conventions and the politics of interpretation.* Columbus, Ohio: Ohio State University Press.
Rensing, Britta. 2006. *Der Glaube an die Göttin und den Gott: theologische, rituelle und ethische Merkmale der Wicca-Religion, unter besonderer Berücksichtigung der Lyrik englischsprachiger Wicca-Anhänger.* Jena: Univ. Diss.
Ricoeur, Paul. 1984. *Time and Narrative 1.* Chicago, London: University of Chicago Press.
---. 1988 [1983]. *Zeit und Erzählung.* München: Fink.
Ritter, Joachim, Karlfried Gründer (Hgg.). 1980. *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler.* Basel, Stuttgart: Schwabe.
Ronen, Ruth. 1994. *Possible worlds in literary theory.* Cambridge, New York: Cambridge University Press.
Rosebrock, Cornelia. 2011. „Anforderungen von Sach- und Informationstexten; Anforderungen literarischer Texte." In: Andrea Bertschi-Kaufmann (Hg.). 2011. *Lesekompetenz - Leseleistung - Leseförderung: Grundlagen, Modelle und Materialien.* Zug: Klett und Balmer. 50-65.
Rusch, Gebhard. 1997. „Fiktionalisierung als Element von Medienhandlungsstrategien." In: *Studia Poetica* 10: 123-138.
Rüsen, Jörn. 1983. *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
---. 1992. „Historisches Erzählen." In: Klaus Bergmann (Hg.). 1992. *Handbuch der Geschichtsdidaktik.* 4., überarb. Aufl. Seelze-Velber: Kallmeyer. 44-50.
Schiefke, Carola. 2008. *Populäre christliche Sachbücher (1999-2007)*. Web. Zuletzt 13.05.2012. <http://edoc.hu-berlin.de/series/sachbuchforschung/15/PDF/15.pdf>.
Schmid, Wolf. 2008. *Elemente der Narratologie*. Berlin: de Gruyter.

Schmidt, Siegfried. 1972. „Ist Fiktionalität eine linguistische oder eine texttheoretische Kategorie?“ In: Elisabeth Gülich, Wolfgang Raible (Hgg.). 1972. *Textsorten: Differenzierungskritierien aus linguistischer Sicht.* Frankfurt am Main: Athenäum. 59-80.

Schnabel, Jens. 2007. *Das Menschenbild der Esoterik.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Schomburg-Scherff, Sylvia. 2005. „Nachwort.“ In: Arnold van Gennep. 2005 (1909). *Übergangsriten. Les rites de passage.* Frankfurt am Main: Campus. 233-255.

Schulz, Georg-Michael. 1990. „Gleichnis.“ In: Günther Schweikle, Irmgard Schweikle (Hgg.). 1990. *Metzler Literatur-Lexikon: Begriffe und Definitionen.* 2. Aufl. Stuttgart: Metzler. 182.

Schweikle, Günther. 1990. „Märchen.“ In: ders., Irmgard Schweikle (Hgg.). 1990. *Metzler Literatur-Lexikon: Begriffe und Definitionen.* 2. Aufl. Stuttgart: Metzler. 292-294.

Schweikle, Günther, Irmgard Schweikle (Hgg.). 1990. *Metzler Literatur-Lexikon: Begriffe und Definitionen.* 2. Aufl. Stuttgart: Metzler.

Searle, John R. 1975. „The Logical Status of Fictional Discourse.“ In: *New Literary History* 6.2. 319-332.

---. 2004. *Ausdruck und Bedeutung: Untersuchungen zur Sprechakttheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Seeber, Hans Ulrich. 2005. „Funktionen von Literatur im Prozess der Modernisierung.“ In: Marion Gymnich, Ansgar Nünning (Hgg.). 2005. *Funktionen von Literatur: Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen.* Trier: WVT. 79-97.

Seibel, Klaudia. 2008. „Leser, fiktiver.“ In: Ansgar Nünning (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 418-419.

Sommer, Roy. 2000. „Funktionsgeschichten. Überlegungen zur Verwendung des Funktionsbegriffs in der Literaturwissenschaft und Anregungen zu seiner terminologischen Differenzierung“. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 41. 319-341.

Sprondel, Walter. 1985. „Subjektives Erlebnis und das Institut der Konversion.“ In: Burkart Lutz (Hg.). 1985. *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung: Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentags in Dortmund 1984.* Frankfurt am Main: Campus-Verlag. 549-558.

Stenger, Horst. 1993. *Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeit: Eine Soziologie des ‚New Age‘*. Opladen: Leske + Budrich.

---. 1998. „Höher, reifer, ganz bei sich. Konversionsdarstellungen und Konversionsbedingungen im ‚New Age‘.“ In: Hubert Knoblauch, Volkhard Krech, Monika Wohlrab-Sahr (Hgg.). 1998. *Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive.* Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. 195-222.

Stevenson, Jaclyn. 2007. *Season of the Witch*. Web. Zuletzt 13.05.2008. <http://findarticles.com/p/articles/mi_qa5286/is_/ai_n21262531?tag=artBody;col1>.

Stockhammer, Robert. 2000. *Zaubertexte: Die Wiederkehr der Magie und die Literatur 1880 - 1945.* Berlin: Akademie.

Stoeger, William. 2001. „Kosmologie. VI. Moderne Wissenschaftsgeschichte." In: Hans Dieter Betz (Hg.). 2001. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 4: I - K.* 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 1712-1713.

Strasen, Sven. 2004. „Zur Analyse der Erzählsituation und der Fokalisierung." In: Peter Wenzel (Hg.). 2004. *Einführung in die Erzähltextanalyse: Kategorien, Modelle, Probleme.* Trier: WVT. 111-140.

Stratmann, Silke. 2008. „Funktionsgeschichtliche Ansätze." In: Ansgar Nünning (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 225-226.

Suerbaum, Ulrich. 1993. „Text, Gattung, Intertextualität." In: Bernhard Fabian (Hg.). 1993. *Ein anglistischer Grundkurs.* Berlin: Erich Schmidt Verlag. 81-123.

Surkamp, Carola. 2002. „Narratologie und possible-worlds theory: Narrative Texte als alternative Welten." In: Ansgar Nünning, Vera Nünning. 2002b. *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Trier: WVT. 153-183.

---. 2003. *Die Perspektivenstruktur narrativer Texte: Zu ihrer Theorie und Geschichte im englischen Roman zwischen Viktorianismus und Moderne.* Trier: WVT.

---. 2008. „Possible-worlds theory (PWT)." In: Ansgar Nünning (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 584-585.

Thiede, Werner. 1995. *Esoterik - die postreligiöse Dauerwelle: Theologische Betrachtungen und Analysen*. Neukirchen-Vluyn: Bahn.

Thomsen, Christian, Jens Fischer (Hgg.). 1980. *Phantastik in Literatur und Kunst.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Titzmann, Michael. 1977. *Strukturale Textanalyse: Theorie und Praxis der Interpretation.* München: Fink.

---. 1989. „Kulturelles Wissen - Diskurs - Denksystem." In: *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur.* 99.1: 47-60.

---. 1993. *Strukturale Textanalyse: Theorie und Praxis der Interpretation.* 3. Aufl. München: Fink.

Todorov, Tzvetan. 1972. *Einführung in die fantastische Literatur.* München: Hanser.

Tomkowiak, Ingrid. 2007. „Sanfte Alternativen? Zum Welt- und Menschenbild in esoterisch ausgerichteten Gesundheitsratgebern." In: Andy Hahnemann, David Oels, Erhard Schütz u.a. (Hgg.). 2007. *Sachbuch und populäres Wissen im 20. Jahrhundert.* Frankfurt am Main: Peter Lang. 109-120.

Trautmann, Günter (Hg.). 1991. *Die hässlichen Deutschen: Deutschland im Spiegel der westlichen und östlichen Nachbarn.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tschirner, Susanne. 1989. *Der Fantasy-Bildungsroman.* Meitingen: Corian.

Van Gennep, Arnold. 2005 (1909). *Übergangsriten. Les rites de passage.* Frankfurt am Main: Campus.

Velleman, James. 2000a: „On the Aim of Belief.“ In: ders. (Hg.). 2000b: *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 244-281.
---. 2000b: *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press.
Virtanen, Tuija. 1992. „Issues of text typology: Narrative - a ‚basic‘ type of text?“ In: *Text* 12.2: 293-310.
Viswanathan, Gauri. 2009. „Secularism, Literature, and Heterodoxy.“ In: Lars Eckstein, Christoph Reinfandt (Hgg.). 2009. *Proceedings. Anglistentag 2008.* Trier: WVT. 9-34.
Volk-Birke, Sabine. 1990. „The Cyclical Way of the Priestess: On the Significance of Narrative Structures in Marion Zimmer Bradley’s The Mists of Avalon.“ In: *Anglia: Zeitschrift für Englische Philologie* 108.3-4: 409-428.
Wahlin, Claes (Hg.). 1996. *Perspectives on Narratology. Papers from the Stockholm Symposium on Narratology.* Frankfurt am Main: Peter Lang.
Wallraven, Miriam. 2009. „Who’s Afraid of Witches, Goddesses, and Women Okkultists? The Importance of a ‚Spiritual and Occult Turn‘ in Connection with Gender for Literary and Cultural Studies.“ In: Lars Eckstein, Christoph Reinfandt (Hgg.). 2009. *Proceedings. Anglistentag 2008.* Trier: WVT. 35-44.
Weidner, Daniel. 2008. „Walter Benjamins Erfahrungen: Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft.“ In: Andreas Nehring, Joachim Valentin, Regina Ammicht Quinn (Hgg.). 2008. *Religious Turns - Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse - neue religiöse Wissensformen.* Stuttgart: Kohlhammer. 32-44.
Wenzel, Peter (Hg.). 2004. *Einführung in die Erzähltextanalyse: Kategorien, Modelle, Probleme.* Trier: WVT.
Werner, Steffen, Bernd Krieg-Brückner, Hanspeter Mallot et al. 1997. „Spatial cognition: The role of landmark, route, and survey knowledge in human and robot navigation.“ In: Matthias Jarke, Klaus Pasedach, Wolffried Stucky (Hgg.). 1997. *Informatik 97.* Berlin: Springer. 41-50.
Wiedemann, Felix. 2007. *Rassenmutter und Rebellin: Hexenbilder in Romantik, völkischer Bewegung, Neuheidentum und Feminismus.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
Wirth, Uwe. 2008. *Die Geburt des Autors aus dem Geist der Herausgeberfiktion: Editoriale Rahmung im Roman um 1800: Wieland, Goethe, Brentano, Jean Paul und E. T. A. Hoffmann.* München: Fink.
Wittram, Reinhard. 1969. *Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte. Sechs Vorlesungen zur Methodik der Geschichtswissenschaft und zur Ortsbestimmung der Historie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Wolf, Werner. 1993. *Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst: Theorie und Geschichte mit Schwerpunkt auf englischem illusionsstörenden Erzählen.* Tübingen: Niemeyer.
---. 2002. „Das Problem der Narrativität in Literatur, bildender Kunst und Musik: Ein Beitrag zu einer intermedialen Erzähltheorie.“ In: Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hgg.). 2002a. *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär.* Trier: WVT. 23-104.

---. 2007. „Metaisierung als transgenerisches und transmediales Phänomen. Ein Systematisierungsversuch metareferentieller Formen und Begriffe in Literatur und anderen Medien.“ In: Janine Hauthal, Julijana Nadj, Ansgar Nünning et al. (Hgg.). *Metaisierung in Literatur und anderen Medien: Theoretische Grundlagen - historische Perspektiven - Metagattungen - Funktionen.* 2007. Berlin: de Gruyter. 25-64.

---. 2008. „Paratext.“ In: Ansgar Nünning (Hg.). 2008c. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* 4. Aufl. Stuttgart: Metzler. 557.

Wünsch, Marianne. 1991. *Die Fantastische Literatur der Frühen Moderne (1890-1930): Definition, denkgeschichtlicher Kontext, Strukturen.* München: Fink.

Zapf, Hubert. 2001. „Kulturelle Ökologie und literarisches Wissen.“ In: *KulturPoetik* 8.2: 250-266.

---. 2002. *Literatur als kulturelle Ökologie: Zur kulturellen Funktion imaginativer Texte an Beispielen des amerikanischen Romans.* Tübingen: Niemeyer.

---. 2005. „Das Funktionsmodell der Literatur als kultureller Ökologie: Imaginative Texte im Spannungsfeld von Dekonstruktion und Regeneration.“ In: Marion Gymnich, Ansgar Nünning (Hgg.). 2005. *Funktionen von Literatur: Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen.* Trier: WVT. 55-77.

---. 2008a. *Kulturökologie und Literatur: Beiträge zu einem transdisziplinären Paradigma der Literaturwissenschaft.* Heidelberg: Winter.

---. 2008b. „Kulturökologie und Literatur. Ein transdisziplinäres Paradigma der Literaturwissenschaft.“ In: Hubert Zapf (Hg.). 2008a. *Kulturökologie und Literatur: Beiträge zu einem transdisziplinären Paradigma der Literaturwissenschaft.* Heidelberg: Winter. 15-44.

Zerweck, Bruno. 2001. *Die Synthese aus Realismus und Experiment: Der englische Roman der 1980er und 1990er Jahre aus erzähltheoretischer und kulturwissenschaftlicher Sicht.* Trier: WVT.

Zipfel, Frank. 2001. *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität: Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft.* Berlin: Schmidt.

Zondergeld, Rein (Hg.). 1974. *Phaïcon 1.* Frankfurt am Main: Insel.

Zymner, Rüdiger (Hg.). 2010. *Handbuch Gattungstheorie*. Stuttgart: Metzler.

Ich erkläre: Ich habe die vorgelegte Dissertation selbstständig und nur mit den Hilfen angefertigt, die ich in der Dissertation angegeben habe. Alle Textstellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder nicht veröffentlichten Schriften entnommen sind, und alle Angaben, die auf mündlichen Auskünften beruhen, sind als solche kenntlich gemacht.

Martin Geilfus